O prymitywnéj religii Izraela

z uwzględnieniem

wiary Egipcyan i Asyryjczyków na podstawie nowszych odkryć.

Odkrycia uczynione w ostatnich czasach w Palestynie, Egipcie i Asyryi rzuciły nowe światło nie tylko na fakta, lecz i na naukę i wiarę religijną onych narodów, których teologia przechowała się w dokumentach epigraficznych i obrazowych. Racyonalizm i niewiara poniosły we wojnie z biblią klęskę na arenie faktów, dla tego wymierzyły one ostrze swoje przeciw nauce, twierdząc, że nowe archeologiczne odkrycia pomogły zetrzeć piętna nadprzyrodzone z religii mojżeszowéj i rozwiały fantom objawienia, jak słońce rozwiewa mgłę poranną. W dalszéj konsekwencyi mówią racyonaliści, że teologia biblijna nie ma innego źródła, jedno rozum ludzki, a jéj celem dążność do rozwoju i postępu, i twierdzą, że Hebrajczycy byli politeistami. zanim zostali monoteistami. Co więcéj: twierdzą oni, że chociaż lud izraelski wyrósł ponad sąsiednie narody przez wiarę monoteistyczną, to w innym względzie stał niżéj od nich, bo nie znał dogmatu o nieśmiertelności duszy i innem życiu. Przeciwnikiem monoteizmu żydowskiego jest we Francyi Jules Soury; zaś wiary żydowskiéj w nieśmiertelność duszy Derenburg. O jednem i drugiem mówić będziemy w odrębnych rozprawach, powołując się na nowsze odkrycia w Palestynie, Egipcie i Asyryi, gdyż ta walka zajmuje dziś bardzo umysły uczonych.

1. Jest to prawdą niezaprzeczoną, że żaden naród w starożytności nie odznacza się tyle oryginalnością instytucyi swoich, życia narodowego, a przedewszystkiem religii swojéj, jak naród żydowski. On od kolebki swojéj niósł przed sobą pochodnią monoteizmu i to wśród nocy ogólnéj, w któréj świat był pogrążony. Zrazu maluczki liczbą i jakby zagubiony w Kanaan, które nie jest jego ojczyzną, potem zaraz w więzach niewoli w Egipcie i ściśniony straszliwemi kleszczami przez Faraonów, którzy go się bali, ale wolności dać mu nie chcieli, zawsze, pominąwszy krótkie peryody, stał on wiernie przy żywym i jedynym

Bogu, nie mając ani świątyni ani kultu religijnego; tu tylko i owdzie skupiając się przy ołtarzu i ofiarze.

Zdobywszy ziemię, która mu była przyobiecana, zorganizował się dopiero jako naród zamknięty. I objawił mu się Bóg, nie jako Elohim, lecz jako Jehowa. Dał sobie Bóg to imię w obliczu narodu wybranego i chciał, aby go tak nazywał onem imieniem, które przybrał w chwili, kiedy z synami patryarchów zawarł uroczyste przymierze; imieniem, którem podpisał swoje prawa w Thorah: „Ja Jehowah" (III Moj. 19, 3, 4), i którego z nikim nie dzieli, w odróżnieniu od onego Elohim, którem i bogi fałszywe się mianują.

Na puszczy otrzymuje Izrael zupełne prawodawstwo, charakteryzujące się mnóstwem zwyczajów, obyczajów, przepisów, które tylko ułatwiać mają narodowi spełnienie onéj misyi, do któréj Opatrzność go powołała. Forma jego rządów jest teokratyczna. Sankcyą jego praw jest nadprzyrodzona nagroda lub kara za wierność lub niewierność. Niewola, ona plaga starożytnego świata, nigdy syna Jakóbowego trwale nie ma pognębiać, jeżeli chcieć będzie. Nie wolno mu pobierać procentów, zakazana jest lichwa; gościnne podejmowanie obcych, chociaż sam jest obcym nad Nilem, świętym jego obowiązkiem. Ziemia ma rok szabatowy, jak i człowiek ma szabat. Jego nauka moralna jest czysta i stoi na niedościgłych wyżynach. Chrześciaństwu potrzeba tylko ostatnią rękę do niego przyłożyć, aby ją uzupełnić. Wszędzie występuje jasno i otwarcie monoteizm: jeden jedyny namiot zakonu, jedyna świętość, ołtarz jedyny, późniéj jedyna świątynia dla Boga jedynego; jedyne pokolenie poświęcone na jego służbę, a to pokolenie wykluczone przy podziale zdobytéj ziemi. Święta oparte na historyi przywołują Izraelowi na pamięć cuda, które spełniła wszechmocna ręka Jehowy na szczęście ludu. Bóg, duch niewidzialny, na wszystkich punktach różniący się od człowieka i od wszystkiego stworzenia. Nie ma obrazów, figur Boga, jak w Egipcie, Fenicyi, Asyryi, Babilonii na pomnikach. Bodaj raz jeden przestąpił Izrael ten zakaz Boży: „nie będziesz czynił ryciny." Cały kult, w najdrobniejszych szczegółach objęty regulami, jest godny onego Boga, któremu jest poświęcony. Izrael ofiaruje Jehowie zwierzęta, jak i inne narody to czyniły bogom fałszywym, aby tą krwawą ofiarą, któréj początek tak jest stary, jak świat cały, uznać panowanie bezwarunkowe Stwórcy nad życiem i śmiercią; ale przynosi mu też ofiarę czystego serca i życia, które pragnie mieć świętem i nienagannem; a jego ofiary są wznioślejsze aniżeli ofiary pogan, bo symboliczne mają znaczenie i wartość obrazową, bo są wyobrażeniem onego wzniosłego Baranka Bożego, co kiedyś sam na

górze Kalwaryjskiéj odda się na ofiarę. I otóż takie jest dzieło Mojżesza.

W nowym peryodzie wzrostu, ale i często nieporządku, za czasów Sędziów, trudno już wniknąć tak w drobnostki życia Izraela; zawsze jednak, ilekroć tam niebo widnieje, rysuje się wyraźnie monoteizm, bo Bóg zawsze lud swój, ilekroć od niego odbiegał, sprowadzał do siebie tem, że oddawał go pod jarzmo obcym i nie rychléj łamał to jarzmo, dopóki lud do niego się nie nawracał.

W końcu peryodu sędziowskiego Samuela poczęło niebo teokracyi się zachmurzać i przyszłość prawdziwéj religii została zagrożona. Naród wybrany zapragnął mieć króla na wzór sąsiednich narodów. Antagonizm fatalny wywołał wnet rozdział między sacerdotium i imperium. Pod pierwszymi królami, pod panowaniem Dawida, w pierwszych latach panowania Samuela święciła religia Jehowy rozkwit niezwykły; z świątyni wspaniałéj jerozolimskiéj rozlewał się blask jedności Boga i jego majestatu.

Od strumyka egipskiego aż do Libanu, od brzegów Jordanu aż do wybrzeży morza Środziemnego, przepowiadał każdy z entuzyazmem chwałę Boga Jakóbowego i śpiewał psalmy królewskiego piewcy. Ale wnet zaciemniły gęste chmury blask onych dni pięknych: bałwochwalstwo, zrazu odosobnione, podniosło wnet głowę swoją a wsparte majestatem królewskim, poczęło wzbijać się w potęgę. Lewici sami, małe pominąwszy wyjątki, nie umieli praw Kościoła dosyć obronić w obec powagi państwa i szli za prądem, który lud i króla za sobą porywał. Ale Opatrzność boska czuwała nad narodem wybranym i podała mu środki potrzebne. Prorok Samuel, ten sam, który dał Żydom króla, wzniósł szkoły prorockie, w których wychowywali się szermierze waleczni na obronę Boga, którego książęta i kapłani się zaprzali.

Ci wychowańcy szkól prorockich podnosili wysoko sztandar monoteizmu i nie wypuścili go nigdy z ręki. Postawieni naprzeciw silnéj nieprzyjacielskiéj falandze wpływowych kapłanów, powoływani nieraz do walki z nimi, silne stawiali czoło nieprzyjaciołom Jehowy, którzy ich nieraz bili sarkazmem, groźbami, popularnością swoją, ale wymuszali dla siebie posłuszeństwo i dla religii całość i dla obyczajów czystość, a naród trzymali w więzach religii i tak przysposabiali królestwo Mesyasza. Szkoła proroków była potęgą niezwykłą, w przeszłości nie miała nic sobie podobnego, ale i pod prawem ewangelii nie miała spadkobiercy; była potęgą, którąby ani jednéj chwili nie była mogła się ostać, gdyby w łonie narodu nie była znalazła silnéj podpory i gdyby Bóg, co ją obudził, nie był jéj wspierał siłą nadziemską.

Gorliwość proroków nie mogła tego nieuka wśród narodów ochronić od niewoli Babilonu; ale twarda ta kara wyleczyła go na zawsze z nieszczęśliwéj jego skłonności do bałwochwalstwa. Monoteizm święcił definitywnie tryumfy nad wszystkimi wewnętrznymi i zewnętrznymi nieprzyjaciołmi. Miał on swoich bohaterów i męczenników, dzieci i starce; Eleazar i bracia machabejscy przelali krew w jego obronie. Teraz przygotowane pole dla Zbawiciela: w wszechświecie ma rozbrzmieć ewangelia. Zbawienie przychodzi do nas od Żydów, bałwany się kruszą, państwo cezarów oddaje hołd Bogu prawdziwemu, cały wówczas znany świat składa się u nóg Słowa, co z miłości ku nam ciałem się stało. Rzym niech sposobi słupy swoje i łuki tryumfalne a na czole niech napisze: Christus vincit, regnat, imperat.

To w wielkich zarysach historya religii Izraela. Monoteistyczna i czysta począwszy od czasów patryarchów, odbiera ona z rąk Mojżesza zupełny rytuał i ceremoniał. Znajomość Boga, mianowicie duchowości jego, występuje coraz wyraźniéj. Pod sędziami i królami na wielkie ona wskazana jest walki z pogaństwem, ale zwycięża wreszcie, kiedy się dni skończyły niewoli babilońskiéj.

To wszystko, cośmy dotąd przedstawili w krótkich zarysach, przekreślił Soury, idąc za racyonalistami niemieckimi i postawił tezę, że Izraelici aż do VIII wieku naszéj ery byli politeistami, że czcili Jehowę ofiarami ludzkiemi i prostytucyą. Soury znalazł wielu zwolenników, którzy, jak on, przeczą temu, aby Żydzi mieli być monoteistami.

Aby nadać cień pozoru błędom swoim, zaczyna on dzieło swoje: „La religion d'Israel, étude de mythologie comparée" od tego, że w najczarniejszych kolorach przedstawia syna Jakóbowego. „Był to maleńki człowieczek, pisze on o nim, chudy, wyschły. Jak próżna jego głowa, tak próżny i brzuch jego. Typ téj rasy, Beduinów, mało myśli i nic nie wie. Jego fantazya tak jest próżna, jak pustynia... Cała grecka nauka musiała przejść ponad temi twardemi czaszkami i nie zostało na nich więcéj śladów, jak deszcz zimowy w ich dzikich strumykach." Pobyt Żydów w Egipcie na nic im się nie przydał. Bo jakże sobie pomyśleć, że hordy, jak synów Izraela, rozumiały coś z cywilizacyi egipskiéj!... Te pastuchy, którzy obozowali w starym kraju Faraonów, mogli tam i 1000 lat pozostać i żadnego nie byliby byli zaznaczyli postępu." W dzienniku *Temps* podobny on sąd wydał: „Idea metafizyczna stworzenia jako wywołania z niczego, wyprowadzania z niczego substancyów stałych, jest tak abstrakcyjną, że „mózg tych zwolenników postu krajów gorących" w rzeczy saméj musiał był się długo rozciągać

na torturach, aby maleńko ją pojąć, bo jest niepojęta i bo przedewszystkiem Żydzi nie wiele zajmowali się filozofią."

Dziwna to mowa: a już najmniéj licuje z powagą uczonego, jaką się Soury osłania. Pełna ona przesady i niesprawiedliwością napiętnowana. Prawda to, że synowie Abrahama nie odznaczali się tak świetną i łatwą fantazyą, jak Grecy, ani niezwykłemi zdolnościami w sztuce; ale któżby chciał w nich upatrywać oną hordę barbarzyńców, co przesycona rozkoszami i używaniem, doszła do pewnego stopnia przytępienia duchowego? Tego dzisiaj nie można już zaprzeczyć, że grecką, a co więcéj, i chrześciańską cywilizacyą w części semickiéj cywilizacyi się zawdzięcza. Jakże można potępiać naród, co pozostawił takie świetne prawodawstwo, jak mojżeszowe; moralną, co czystsza, idee, co są wyższe, aniżeli je miał Plato i Arystoteles; naród, któremu zawdzięczamy dzieła jak i pięcioksiąg, księgi Samuela, poezye Dawida, dyalogi Joba, proroctwa Izajasza? To wszystko nie przemawia wcale za tem, jakoby mózgi zwolenników postu krajów gorących były się tak pościągały, jak to chcą mieć przeciwnicy narodu.

Ale pominąwszy ten zarzut, Żydzi i chrześcianie nie twierdzą, że one wielkie prawdy o jedności Boga, o stworzeniu, opatrzności są ludzkim wynalazkiem; przeciwnie twierdzą oni jednozgodnie, że tylko boskie objawienie je nam odsłoniło. Hebrajczycy nie gonią za nowostkami, oni są konserwatystami. Kiedy ich patryarcha posiadł ziemię Kanaan, którą mu niebo dało w posiadłość i rozbił namiot w bogatéj dolinie Moryi, nie przyniósł tam dotąd nowéj religii, ale chciał tylko osłonić światło staréj religii przed powiewem, co ją wygasił prawie zupełnie w Mezopotamii. Monoteizm jest pierwotną religią, balwochwalstwo religią zmienioną, zepsutą. Abrahamici nie wznieśli się do pojęć religijnych wyższego porządku; ale ich bracia zapomnieli prawd, które im podał Sem, wspólny ich ojciec. Ich bezpośredni poprzednicy, np. Thares, kłaniali się bogom fałszywym; ale pierwsi synowie Sema nie czynili tego. Tak więc wiara w jedność Boga nie jest postępem, — politeizm zaś jest cofnięciem się, zepsuciem, zniknieniem słońca, które przedtem jasno świeciło.

To jest niewątpliwie ono światło, w którem biblia przedstawia nam prymitywną religią ludzkości w ogóle, jak Izraela religią w szczególności. Żydzi, jak byli dumni na religijną swą przewagę, przejęci głęboką nienawiścią do obcych ludów, nigdyby z pewnością nie byli sobie tego wystawiali, że ci, których oni uważali za niżéj od siebie postawionych, kiedyś poznaliby Boga prawdziwego, gdyby prawda nie była silniejsza aniżeli narodowe ich przesądy. Jednakże święte ich księgi

przemawiają w obec nas za prymitywną jednością wiary w jednego Boga, a kiedy ich prorocy mówili o nawróceniu pogan, nie mówili, że poganie po raz pierwszy poznają Boga, lecz że „wspomną i nawrócą się“ — „obrócą się wszyscy narodowie, którzy zapominają Boga.“ Namiętności ludzkie zaciemniły, to z bojaźni to z chuci, czystą znajomość Boga; ale człowiek, skoro wraca do lepszych myśli, znajdzie w głębinach pamięci swojéj odległe wspomnienia prawdy. Spółcześni Abrahamowi znali jeszcze Boga prawdziwego: jak Melchizedech, król Salem; Abimelech, król Gerary. Późniéj jeszcze, kiedy naród Izraela błąkał się na pustyni, znał Balaam Jehowę. Ojcowie więc narodu izraelskiego nie potrzebowali niczego wynaleść, tylko utrzymać, tak że brak tego daru wynajdywania, który się zarzuca Semitom, jest u nich gwarancyą, bo oni mieli tę jedyną misyą, aby wiernie i bez zmiany przechować wielkie prymitywne tradycye, które synowie Jafeta wnet zatopili w oceanie mrzonek mitologicznych.

Są to fakta, któreby przekonywać powinny; — ale Soury znać ich nie chce. Opierając się na systemie nieograniczonego postępu i na darwinizmie, gardłuje za politeizmem wszystkich prymitywnych ludów, zaprzeczając pierwotnéj ich jedności. „Pierwotną religią ludów rasy semickiéj, mówi on, był politeizm... Jak mieszkańcy doliny Nilu... jak wszystkie rodzaje ludzi starego i nowego świata... tak Asyryjczycy, Arabowie, Kananici, Fenicyanie, Hebrejczykowie uwielbiali najprzód słońce, księżyc i planety, światło i ogień, niezmierzony firmament gwiazdami obsiany, góry, rzeki, lasy i zwierzęta.“

My wykażemy poniżéj, że Soury bardzo się myli; uważa jednakże, iż nie ma obowiązku stwierdzać dowodami swych twierdzeń, ale czuje, że je jednak co do Żydów stawić musi. Dowodzi więc tak: wszyscy Semici byli politeistami, Hebrejczycy są Semitami, ergo Hebrejczycy byli politeistami. „Można, mówi on, wypowiedzieć to jako oczywistą prawdę, że fundamentalnéj różnicy nie było w religijnych pojęciach familii narodowych, które ten sam kraj zamieszkiwały, tym samym językiem mówiły i podług własnego zeznania genealogicznie od siebie wzajemnie pochodziły.“

I to argument, — ale gdyby był prawdziwy, natenczas trzebaby z niego argumentować, że Hebrejczycy nigdy nie mogliby byli być monoteistami, gdyż wszyscy inni Semici zostali politeistami aż do nawrócenia się swojego do chrześciaństwa lub Islamu; — z tego możnaby daléj wnioskować, że Zoroaster nigdyby nie był mógł istnieć pomiędzy Baktrami, ani Lao-Tsen pomiędzy Chińczykami; wszystkie wielkie religijne rewolucye byłyby niemożliwe.

Soury zadowolnił się tu krytyką negatywną; — dla tego chwytamy się krytyki pozytywnéj i twierdzimy, że jest to fałszem historycznym, jakoby „wszystkie rodzaje ludzi" miały najprzód uwielbiać gwiazdy, a okażemy, że początkowa ich religia była monoteistyczna.

2. Monoteizm pierwotny Egipcyan, Chaldejczyków i Kanaanitów.

Idąc za świadectwem biblii w studyum tradycyi ludzkości, musimy przyznać, że wiara powszechna w jednego Boga pierwéj była, aniżeli wszelkie bałwochwalstwo. Epigrafia asyryjska nie podaje nam dość starożytnych tekstów, abyśmy mogli na nich oprzeć pewniki niezbite co do pierwotnéj religii Babilończyków i Chaldejczyków, ale teksty hieroglificzne z dawniejszego okresu, daleko starsze aniżeli najstarsze pisma klinowe, świadczą niezbicie, że monoteizm był pierwéj aniżeli politeizm. De Rougé, wielka powaga w tym względzie, takie daje świadectwo w dziele swojem *Conférence sur la Religion des anciens Egyptiens:* „Możemy przyjąć, co uczył stary Egipt o Bogu, świecie i o człowieku. Powiedziałem o Bogu, a nie o bogach. Charakterem ich znamionującym jest wypowiedziana jak najenergiczniéj jedność Boga: »Jeden Bóg. jeden, jedyny, żaden inny z nim. On jest jedyną, prawdziwie żyjącą istotą. — Ty jesteś jeden, a tysiąc istot od ciebie. — On wszystko uczynił, a istota jego sama nie jest uczyniona. — W stósunku do świata uważany, jest Bóg stwórcą. On nieba uczynił, on ziemię stworzył — on wszystko uczynił, co istnieje. — On jest Panem wszystkich istot, które są i które nie są.« Teksty te pochodzą z czasu co najmniéj 1500 lat przed Mojżeszem... Piękne te zdania Egiptu nie mogą być produktem wieków, bo istniały więcéj aniżeli 2000 lat przed erą chrześciańską. Przeciwnie właśnie, politeizm rozwijał się i postępuje bez przerwy naprzód aż do czasów Ptolomeuszów. Chwała jednego Boga poczęła się nad Nilem więcéj jak od 5000 lat... a w ostatnich czasach widzimy Egipt, jak doszedł do rozwiozłego politeizmu."

Mariette-Bey, sławny egiptolog, mówi jak Rougé: „Na wyżynach egipskiego panteonu, króluje jeden Bóg, jedyny, nieśmiertelny, niestworzony, niewidzialny i zakryty w niedostępnych głębinach istoty swojéj: On jest stwórcą nieba i ziemi; On wszystko uczynił, co istnieje i nic bez niego nie uczynione; on jest Bogiem, co postawiony na progach nieba. Ale Egipt nie umiał się utrzymać na tych wspaniałych wyżynach, albo nie chciał się utrzymać."

Najstarsze pomniki, jakie mamy, z III i IV dynastyi wspominają obok boskich osób często Boga, jednego Boga, jedynego. Te przemawiają niewątpliwie za tem, że prymitywną religią Egipcyan był

monoteizm. To samo twierdzą egiptolodzy niemieccy i francuzcy. Tak mówi Ebers: „Jeden jedyny Bóg, który sam siebie spłodził i jest źródlem własnego swego jestestwa, który jest Bogiem podwójnym, równocześnie własnym swym Ojcem i Synem, który jest dzisiaj, wczoraj i jutro i nazywa się „jestem który jestem“, anuk pu anuk, występuje wyraźnie w pismach teologicznych starego Egiptu, oczywiście tak ocieniony postaciami niezliczonemi bogatego królestwa bogów Egiptu, że istotę jego tylko z trudnością pochwycić i poznać można. Księga śmiertelna, napisy na sarkofagach podają do tych badań bogaty materyal.“

Jeden był tylko Bóg w Egipcie pod najrozmaitszemi imionami. Z biegiem czasu przybrała religia mieszkańców nadbrzeży Nilu w połowie politeistyczny, w połowie znów panteistyczny koloryt; ale aż do Daryusza II uczą kaplani:

On jest wieczny — W jego imię — Jak słońce dnia... —
On jest wódz (Horus) dusz — Żywy Bóg... — Bóg Memphis. —
Amuon jest jego obraz — Atoum jest jego obraz —
Chepsa jest jego obraz — Ra jest jego obraz. —
On jest jedyny... — On sam siebie czyni —
Na milion sposobów... On żyje wiecznie... —
On jest życie. —

„Napisy egipskie, mówi de Vogué, odsłoniły rzeczywiste dogmata pod najwyuzdańszemi symbolami grubego politeizmu. Tłomacze uczeni tych napisów wykazali z pomocą formuł i wyobrażeń postaciowych, że na dnie religii egipskiéj i mimo przeciwnego zewnętrznego pozoru znajdowała się wiara w jedynego i wiecznego Boga; mniéj osobisty aniżeli Bóg biblii a przedewszystkiem mniéj się różniący od materyi stworzonéj, jest przecież Bóg egipski bezcielesny, niewidzialny, bez początku i bez końca. Niezliczone bóstwa panteonu egipskiego są osobistemi przymiotami, ubóstwionemi siłami niepojętéj, nieprzystępnéj istoty boskiéj. Jako przyczyna i pierwowzór świata widzialnego ma on podwójną istotę; posiada on i łączy w sobie dwa pierwiastki wszelkiego ziemskiego płodzenia, pierwiastek męzki i żeński, a więc dualizm w jedności; pojęcie, które przez zdwojenie symbolów nadało początek całemu szeregowi bóstw żeńskich“ (Sur la théol. egypt.).

Co do religii asyryjsko-chaldejskiéj nie mamy zupelnéj pewności o jéj początku, gdyż nie ma dość starożytnych pomników; jednakże z tego, co mówi Lenormant, możemy powziąść jakąś myśl ogólną: „Religia Asyryjczyków i Babilończyków była w istotnych zarysach i w duchu ogólnym, jaki przeważał w ich pojęciach, religią téj saméj natury, co religia Egipcyan a w ogóle co religie wszystkie pogaństwa. Potrzeba

tylko było przedrzeć się przez osłonę grubego politeizmu, zamkniętego w formie ludowego zabobonu i wznieść się potem do pojęć wyższego ustroju, aby znaleźć tam pojęcie fundamentalne jedności Boga, jako ostatnią resztkę pierwotnego objawienia, ale przekrzywioną monstrualnemi marzeniami politeizmu.

„Na dnie religii kuszytycznéj, mówi Maspero, sławny oryentalista, jak na dnie wszystkich religii, znajdujemy jednego Boga, który jest równocześnie jedyny i rozliczny; jedyny, bo z niego emanuje materya a on z materyą się miesza; rozliczny, bo każdy z jego aktów, które w sobie samym wykonuje na materyi, uważa się jako wychodzący od istoty od niego się różniącéj i dla tego też szczególniejsze ma imię. Z początku nie są te różne istoty jeszcze klasyfikowane ani podzielone w porządku hierarchicznym; istnieją one obok siebie a nie są sobie podporządkowane, a każda z nich doznaje czci przed inną ze strony jednego miasta lub jednego narodu: Anu w Uruk, Bel w Nipur, Sin w Ur, Marduk w Babilonie. Anu, Bel, Sin, Marduk są tylko jedną substancyą i imionami tejże substancyi; istota podwójna; łączy ona w jednéj osobie oba potrzebne pierwiastki wszelkich generacyi, męzki i żeński. Każdy bóg podwaja się w odpowiedniéj bogini, Anu i Sin w bogini Nana, Bel w Belit, Marduk w Zarbanit. Boskie istoty obejmują się myślą nie odosobnione, lecz w parach a każda para jest tylko wyrazem dla pierwotnéj jedności Boga, mimo zdwojenia jego natury, jak jest jeden mimo wielości imion jego.“ Kuszytyczna ta religia, o któréj tu Maspero mówi, jest ta sama, jak prymitywnie chaldejska.

W Fenicyi, Kanaan, Syryi spotykamy ten sam prymitywny monoteizm, któryśmy widzieli w Egipcie i Chaldei.

De Vogué, znakomity badacz fenickich napisów, mówi: „Wykazałem już dawniéj, jak kult boga fenickiego Baala zdradzał wiarę prymitywną w jednego boga, niemniéj jak kulty asyryjskiego Bela, syryjskiego Hadada, amonickiego Molocha, filistyńskiego Marua itd., bóstw, których imiona zamykały w sobie znamiona jedności i najwyższego panowania. Wielość Baalim drugiego rzędu nie dowodzi niczego więcéj przeciw téj pierwotnéj jedności jak to, że Egipt dzielił tę potęgę boga w boskie siły; w Fenicyi tylko jest ten podział potęgi boskiéj więcéj geograficzny i polityczny, że tak powiem, jak filozoficzny. Są to mniéj boskie przymioty, jak raczéj świętości lokalne, które bogom drugorzędnym nadały ich imiona: przydomki Baala głównych miast. Baal czczony w Tyrze, Sydonie, Tarsus nazywa się Baal-tsour, Baal-sidon, Baal-tars... Jako taki dostaje szczególne imię, które może łatwo w duchu ludu znieść prymitywny jego charakter, ale które kryje w sobie

znamię zatarte pierwotnéj jedności. Okazuje nam to napis jeden w dwóch słowach: Melqarth, wielki bóg Tyru, którego cześć wprowadzili koloniści z Tyrus, a był nim Baal metropolii. „Bogu Melqarth, Baalowi Tyru“ tak zaczyna się dedykacya dwóch kandelabrów, które znaleziono na wyspie Malcie. Jest to najwyższy bóg, uważany jako bóstwo lokalne, szczególny opiekun miasta, znak, który się zgadza z etymologią imienia Melqarth, skrócenia z melech Qarth, król państwa.

„I u bóstw żeńskich widzimy jedność, a pod rozmaitemi imionami widzimy uwielbienie jednéj i téj saméj potęgi, uważanéj pod różnemi punktami widzenia. Aby sobie zdać sprawę z ich właściwéj istoty, musimy się zastanowić nad formułami zastósowanemi do jednéj lub drugiéj z tych drugorzędnych personifikacyi.“

„Pierwszą formułą, którą tu spotykamy, jest powtarzana tak często w napisach Kartagińskich Tanit fen Baal. Wyrażenie to oznacza właściwie facies, persona Baalis, a pierwszy Saulcy przetłomaczył je szczęśliwie manifestation de Baal. Zotenberg udowodnił, że pomiędzy innemi zawiera ono w sobie ideę związku małżeńskiego. Tanit nie odróżnia się więc istotnie od Baal; jest on formą w nim zamkniętą bóstwa prymitywnego; drugą boską osobą, różną od pierwszéj, tak że z pierwszą może być złączona związkiem małżeńskim, ale nie jest ona inną jak bóstwem samem w zewnętrznéj jego manifestacyi.

„Druga forma jest jeszcze jaśniejsza: Astarte, bogini Sydonu, jest przedstawiona jako szem Baal, nomen Baalis. Abstrakcya tu jest silniejsza, aniżeli w pierwszéj formule. W Kartaginie była ona boginią; tu jest tylko imieniem teologicznem. Jest to Baal, mniéj pod innym punktem widzenia, jak pod innem imieniem, a jednak osobistość jest dość wyraźna, aby oznaczyć zbiór dwóch bogów, męzkiego i żeńskiego i dla tego używa autor napisu liczby mnogiéj alnei Sednim, bogi Sydończyków.

„Astarte jest personifikacyą imienia boskiego, imienia, któremu wszystkie religie starożytności przypisują siłę tajemniczą... Fenicyanie nadali temu imieniowi osobną egzystencyą, tworzą z tego bóstwo osobne, podobnie jak ubóstwili oblicze swego boga... Porównanie to między imieniem a obliczem boga rzuca świątlo jasne na pochodzenie mytów fenicyjskich i na sposób, w jaki się one rozwinęły. Tu widać, jak oni przekształcili idee, któremi panteon swój zapełnili; widać ztąd, jak abstrakcya prymitywna nadała początek politeizmowi. U Hebrejczyków pojęcia: imię Boga, oblicze Boga nie zniosły jedności boskiéj, tak jak jéj nie zniosły więcéj jeszcze obrazowe wyrażenia: głos Boga, ręka Boga; u Fenicyan z początku było tak samo; ale pierwsze pojedyńcze pojęcia

uległy zupełnéj przemianie, podczas gdy zatrzymano ich wyrażenia i słowa, których pierwéj dla nich używano. Powstała tedy idea bóstwa żeńskiego, pojęcie, które ideę Boga zdwoiło, nie znosząc istotnéj jedności, ale otworzyło na roścież bramy praktycznemu politeizmowi do wszelakiego błędu i nadużycia."

„To, co bogi odróżniało, mówi Berger, było wpierw, aniżeli wszystkie świętości, gdzie je tylko czczono. Był Baal Sydonu i Baal Tyru a każde z tych imion przypominało różny kult i różne bożyszcza. Na tem właśnie polegał tak zwany semicki politeizm, że uprzedził wszelaką rzeczywistą różnicę w pojmowaniu bóstwa."

Mistrze więc egiptologii, assyryologii i fenickich napisów zbijają jednogłośnie twierdzenia Jules Sourego, jakoby „starożytni mieszkańcy nadbrzeżów Nilu, Armeńczycy, Assyryjczycy, Kanaanici i Fenicyanie... z początku byli uwielbiali słońce, księżyc i planety" i odsłaniają go jako zupełnego ignoranta na tem polu badań i nauki.

3. Monoteizm Żydów.

Udowodniliśmy aż dotąd, myślimy, dosadnio, że twierdzenia Jules Sourego pozbawione są wszelkiéj podstawy. Dowodzi on wręcz, że politeizm był religią prymitywną Izraela, kiedy mówi: „Prymitywna religia synów Izraela była naturalistyczna, w któréj przeważał element gwiazd." Gdyby, mówi Soury, biblia tego wyraźnie nam nie mówiła, mybyśmy prawie na każdéj stronie ksiąg starych Izraela i proroków VIII wieku naznaczyli fakta przemawiające za fetyszyzmem i naturalistycznym politeizmem Semitów... Kilkakrotnie przedstawia nam biblia Abrahamidów jako bałwochwalców i politeistów... Księga Jozue przedstawia Tharesa, ojca Abrahama, jako poganina i politeistę, jak i nie mniéj przodków jego, którzy od dawnych czasów „mieszkali z tamtéj strony rzeki", t. j. Eufratu... Rachel pozbawiła ojca swego bożyszcza jego... Jakób pochował pod dębem, niedaleko Sichem, bożyszcza, talismany i amulety ludzi domu swego" *(Revue des Deux Mondes)*.

Szczególne te fakta nie dowodzą bynajmniéj, iżby Hebrejczycy pierwotnie mieli być politeistami. Prócz tego, że bałwochwalstwo Tharesa, ojca Abrahamowego, nie dowodzi bałwochwalstwa Abrahamidów, to jest synów Abrahama, przemawia miejsce przytoczone z księgi Jozue właśnie za ich monoteizmem, bo zna przeciwieństwo w religii potomków Abrahama i jego przodków (Joz. 24, 2—3). Wskazuje ono właśnie wyraźnie, że Bóg, aby ojca Hebrejczyków usunąć z pośród bałwochwalstwa Chaldei i z pod wpływu krewnych, zaprowadził go do ziemi Kanaan. Tego dowodzi tradycya kraju, jak nam ją przechował Amonita Achior. „Ten (hebrajski) lud jest z rasy Chaldejczyków, mówi on do

Holofernesa. Mieszkał on naprzód w Mezopotamii (którą opuścił), bo nie chciał służyć bogom ojców swoich, którzy wówczas mieszkali w ziemi Chaldejczyków“ (Judyt 5, 6—9). Ta rozmowa Amonity, mówi krytyk O. Wolff, podaje daty historyczne, sięgające w najodleglejszą starożytność i zasługuje dla tego na największą uwagę.

Od Abrahama aż do Chrystusa czcił naród żydowski, chociaż nie zawsze wiernie, jednego i tego samego jedynego Boga, którego w całem Piśmie św. nazywał Bogiem ojców swoich, Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakóba: „Wiemy to, mówi Ewald, jak trudno było od czasu Mojżesza Jehowizmowi, wkorzenić się w świadomość tego ludu z wszystkiemi wzniosłemi ideami i obowiązkami, jakie nakładał. Z drugiéj znów strony z pomiędzy wszystkich starych wspomnień, które nam podaje religia mojżeszowa, nie jest żadne tak wyniesione ponad wszelakie zaczepki, jak to; Bóg, którego Mojżesz ludowi ku czci przedstawił, jest ten sam, co Bóg ich przodków; różni się on od bogów wszystkich innych narodów, ale jest istotnie ten sam, którego trzéj patryarchowie, ojcowie tego narodu, kultem swym czcili. Idei tego zrównania nie można było późniéj wprowadzić; datuje ona od początku religii mojżeszowéj i była zawsze w łonie tego narodu jako święte wspomnienie najwyższego znaczenia przechowane, a w najstarszych mojżeszowych czasach nazywa naród Jehowę poprostu tylko „Bogiem ojca swego“, a więc Jakóba, aby tem ściśléj nawiązać z przeszłością swoją. Tak pewne świadectwo nauką stwierdzone nie może być fałszywe“ *(Jahrb. der bibl. Wissenschaft).*

Miejsce, w którem Genesis opowiada, że Jakób zakopał pod dębem bożyszcza ludzi swego domu, dowodzi nam, że Jakób właśnie nie był bałwochwalcą. Okazuje ono nam właśnie wyraźnie, że przez niektórych członków jego rodziny uwielbione bożyszcza były obce. Jakób bowiem odzywa się do rodziny swojéj: „Odrzućcie bogi cudze, którzy w pośrodku was są“ — Elohej hannehar.

Ten i inne fakta, które przytoczyć można, okazują dowodnie, że u Hebrejczyków było dosyć bałwochwalców, ale nie okazują, że wszyscy oni byli bałwochwalcami i nie zawsze i nie od początku. Gdyby przeciwnicy twierdzili, że Izraelici często w bałwochwalstwo popadali, nie przeczylibyśmy temu, boć biblia dowodzi tego na każdéj karcie i temu nikt też nie przeczył. Do obcych religii się skłaniając, do onych bóstw dzikich, które się krwią dzieci żywiły i których się bali w ślepocie, albo do onych „bóstw szczęśliwych i zmysłowych“, które nadawały zaspokojeniu chuci najniższych święty charakter i których w namiętności sami szukali, kłaniali się Izraelici od czasu do czasu fałszywym bogom,

uwielbianym przez wszystkie narody, z któremi się stykali, bogom Chaldejczyków, Fenicyan, Filistynów, Syryjczyków, Sabejczyków, a nawet, bądź z interesu, bądź z słabości, za czasów Machabejczyków, bogom Greko-Syryjskim, których imiona: Meni, Kioun (Kewan), Gad, złoty cielec, Baal, Beelfegor, Baalberith, Beelzebub, Astarte, Moloch, Chamos, Thammuz, Jowisz Olimpijski, Xenios. Nie czytamy zresztą nigdzie, jakoby ten kult bałwochwalczy był prawny, ani regularny, uniwersalny i prawdziwie narodowy, lecz owszem przedstawiają go autorowie jako niewierność i odstępstwo, cudzołóztwo i zbrodnią. W najgorszych nawet czasach królestwa Izraela, po schizmie dziesięciu pokoleń, kiedy sam prorok Eliasz zwątpieniu się oddał, za rządów bezbożnego Achaba, miał Jehowa nie tylko w Judei, lecz w łonie pokoleń bałwochwalczych jeszcze siedm tysięcy wiernych, którzy nie zgięli kolana przed Baalem i pocałunku mu odmówili (III Król. 19, 18). Wszyscy ci fałszywi bogowie, którym Izraelici niewierni, idąc raczéj za pobudką namiętności aniżeli za głosem sumienia, cześć oddawali, nie są Bogiem Izraela, który jest żywym Bogiem, jedynym Bogiem (V Moj. 4, 35; 4, 32, 39; 6, 4). Miejscem klasycznem, ślicznem, świadczącem o wierze prawego Izraela, jest w 5 Moj. 6, 4: „Słuchaj Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jeden jest.“ Jeszcze dzisiaj piszą je żydzi na skrawku pargaminu i przylepiają je do czoła i do lewéj ręki, kiedy chcą odprawiać modlitwy poranne. Pargamin ten nazywają szema, bo od tego słowa zaczyna się to zdanie.

„Jehowa jest Bóg, i nie ma innego prócz niego;“ są cudze bogi, albo dosłowniéj „inne bogi“ aniżeli Bóg prawdziwy: Elohim aherim; elilim i habelim, t. j. próżne, znikome rzeczy, szikus albo haniebne, i gillulim woń brzydka, jak ich z pogardą nazywa autor pięcioksiągu.

Podczas gdy wszyscy bałwochwalcy semiccy, którzy tylko narodowych bogów uwielbiali, także bóstwa narodów pogranicznych uznawali, Jehowę jak i innych, tych bóstw swoich się bali i wszystkiego unikali, coby gniew ich na nich ściągnąć mogło; podczas gdy zwycięzca Arabii odesłał królowéj, którą zwyciężył, z czcią posągi bogów arabskich, i napisał dedykacyą bogu Assurowi, aby wyrazić wyższość potęgi boga swego, przypisują Izraelici tylko swojemu Bogu, jedynemu, prawdziwe bóstwo: wszystkich, których ubóstwiają obce narody, uważają za bogów fałszywych, gardzą nimi, a prorocy biorą z nicości bożyszcz materyał do mów swoich najświetniejszych i niedościgłych.

Jedno jest tylko miejsce w biblii, które wyjątek zdaje się stanowić, i to w księdze Sędziów, gdzie Jefte, który wysełą deputacyą do króla Amonitów, każe mu przez posła swego powiedzieć: „a za to, co

posiadł Chamos bóg twój, tobie prawem nie przynależy? A co Pan Bóg nasz zwycięzca otrzymał, na naszę też osiadłość się dostanie" (Sędz. 11, 24). Jednakże mowa ta dyplomatyczna nie jest wyznaniem wiary i nie dowodzi dla tego, żeby Jefte był wierzył w bóstwo Chamos. Dowodzi to tylko, że sędzia Izraela chciał z królem Amonitów prowadzić rozmowę, któraby mu była przyjemna, aby mógł pokój uzyskać, o który prosił. Gdyby nam jednak ostro te słowa osądzić przyszło, pozostałoby chyba to z tego odosobnionego miejsca, że gruba w tem spoczywała różnica, jak Hebrejczycy a jak ludy pograniczne uważali Boga swego.

Synowie Izraela, którzy ofiarowali bogom, czynili to z słabości, namiętności, ale niewierność ludu wybranego, one „cudzołóztwa", jak ją piętnują prorocy, chociaż wielkiemi są zbrodniami, nie zmieniają w niczem natury religii ludowi Izraelskiemu właściwéj. Król Salomon to typ słabego i zmiennego syna Jakóbowego. On wie, że Bóg jest jeden, — on to wyznał, śpiewał w pieśni, a mimo to, ulegając słabości, rzuca się na kolana przed haniebnem bożyszczem. W dniu poświęcenia świątyni, którą wzniósł na cześć Boga żywego, mówi do niego w modlitwie wzniosłéj: „Aby wiedzieli wszyscy narodowie ziemscy, że Pan sam jest Bóg, a nie masz daléj oprócz niego" (III Kr. 8, 60), a w kilka lat potem, aby się przypodobać kobietom, których pokusom nie mógł się oprzeć, buduje świątynią na cześć Molocha, Chamosa, Astarty, najokrutniejszych i najohydniejszych bogów.

I otóż historya Izraela. Znał on od początku Boga prawdziwego, ale bojaźń i huć cielesna rzucają go nieraz z kultem haniebnym pod nogi bogom fałszywym. Ojcowie jego, jego wodze są aż do podziału dwunastu pokoleń w ogóle monoteistami, masa zaś ludu rzuca się raz po raz w fale bałwochwalstwa. Abraham, Izaak, Jakób, przodkowie dwunastu pokoleń, Mojżesz, oswobodziciel Izraela, Jozue, wódz ludu do ziemi obiecanéj, Samuel, który mu daje pierwszego króla, Dawid, najsławniejszy jego bohater, najpotężniejszy z jego królów, najsławniejszy i najpopularniejszy z jego proroków; prorocy, oni mężowie, jakim podobnych nie ma w żadnym narodzie; wszyscy ci wielcy mężowie byli czcicielami jednego prawdziwego Boga. Prawda to niezbita, któréj Soury obalić nie zdolen.

Soury przedstawia Dawida jako bałwochwalcę i politeistę, ale nie stawia na to żadnych dowodów, jak gdyby nie słyszał w pieśniach jego onych duszy wylewów, co płynęły na cześć jedynego i prawdziwego Boga.

„Bo któż Bogiem oprócz Jehowy?" śpiewa on w 17 Psalmie, a w Psalmie 15, który wedle najlepszych krytyków napisał, kiedy ści-

gany przez Saula mieszkał pomiędzy Filistynami, woła: „Zachowaj mię, Panie, bom nadzieję miał w tobie. Rzekłem Panu: Tyś jest Bogiem moim. — Rozmnożyły się niemocy (bogi) ich: nie będę zgromadzał schadzek ich ze krwi (ofiar): i nie będę wspominał imion ich usty memi. — Pan cząstka dziedzictwa mego i kielicha mego: tyś jest, który mi przywrócisz dziedzictwo moje.“ Kiedy prorok Natan objawiał mu obietnice Boże, mówił on w poczuciu wdzięczności: „Dla tego uwielmożonym jesteś Panie Boże, iż nie masz podobnego tobie, i nie masz Boga oprócz ciebie“ (II Kr. 7, 22).

Jego dzieci oczywiście nie szły zawsze jego śladami i niejedno z nich oddawało się haniebnym wybrykom bałwochwalstwa, ale o tem opowiada już biblia, piętnując występek. Uwagi Sourego tu zbyteczne. On zaciemnia tylko obraz i jego koloryt, miesza fałsz z prawdą i odstępuje od fundamentu, na którym biblia się opiera. Uprzedzony jest do królów, których Pismo św. chwali, i kala ich w brudzie. Ezechiasza i Jozyasza oskarża o pietyzm. O Jozyaszu nawet pisze: „ślepe narzędzie kapłańskiego coup d'etat Helciasza, tego hebrajskiego Don Quixota, tego ducha przewróconego gadaninami dziada.“

Tymczasem „gadaniny dziada“ są najkosztowniejszą z książek Starego Testamentu, — paralipomenon, która dziwnym trafem nie podoba się krytykowi religii Izraela, bo już sama z siebie obala awanturnicze prawdziwie hipotezy. Don Quixote, ślepe narzędzie, ta głowa przewrócona, ten książę nietolerant jak Ezechiasz, ten król pietystyczny jest tym właśnie, który zakazał ofiar ludzkich i prostytucyi w dolinie Hinnom i który z patryotyzmu, aby zachować niezawisłość ludu, zabronił przejścia Egipcyanom, którzy szli przeciw królowi asyryjskiemu. Właśnie téj stanowczości tego króla zawdzięczamy zachowanie monoteizmu u żydów i oni właśnie przygotowali tem przyjście chrześciaństwa i cywilizacyi, którą toż chrześciaństwo przyniosło.

Soury zresztą przyznaje, że kult bałwochwalczy, oddawany Baalowi, Ascherze i innym bogom fałszywym, jak Molochowi, Chamosowi, Thammuzowi, nie był kultem narodowym, lecz przejętym od innych narodów. Nie miał on nic wspólnego z pierwotną religią Izraela i dla tego też nic nas tutaj nie obchodzi. Myśmy o tem nigdy nie powinni zapominać, że wierzących Hebreów nigdy nie brakło i że zaciemnienie religii prawdziwéj w łonie wybranego narodu nigdy nie było zupełne.

Wypada nam ostatecznie wspomnieć, że monoteizm tak głębokie korzenie w narodzie zapuścił, iż u tych, którzy bałwochwalstwu się oddali, więcéj serce aniżeli duch był zepsuty. Że taka była rzeczywista ich wiara, na to mamy dowód niezbity.

Ludy Wschodu zamknęły po większéj części w imionach własnych religijną swą wiarę. U Hebreów w imieniu Boga zamknięta jest ich wiara. Gdyby oni pierwotnie byli dumnymi teistami, widzielibyśmy to w imionach Boga, boć imion historycznych żaden historyk nie fałszuje. W tych tedy imionach przebija najwyraźniéj monoteistyczna ich wiara. U Fenicyan znajdujemy wszystkich ich bogów w ich imionach własnych: Adelemos, Tyryjczyk, „sługa Elim, bogów“, — Addastaridos, król Tyru, „sługa Astarte“; — Erylos, król Byllis, „wysłuchany przez El (Chronos)“; Abdakos, ojciec tyryjskiego sędziego, „sługa Jao“, itd. Wystarcza wziąść w rękę listę królów assyryjsko-babilońskich, aby poznać głównych ich bogów: Assurbanipal (Sardanapal), „bóg Assur dał syna.“ Belsarossar (Baltazar) „bóg Bel strzeże króla“; Sinaherib (Sennacherib), „Sin (bóg księżyc) pomnożył bracią“; Nergalsarossor (Neriglossor), „bóg Nergal strzeże króla); Nabukudurrimsur (Nabuchodonozor), „bóg Nebo strzeże korony“ itd. Podobnie i w Egipcie; u Hebrejczyków zaś mamy, pominąwszy małą liczbę wyjątków, które nadto są jeszcze wątpliwe i do konsekwencyi nie uprawniają, przy imionach własnych, przy których zachodzi imię Boga, tylko imię Boga prawdziwego: El albo Jah, skrócenie z Jehowah. W czasie liczenia Izraelitów, podjętego na puszczy, było między dwunastu naczelnikami pokoleń ośmiu, których imiona były złożone z El i attrybutu (IV Moj. 1, 5—15).

Jah znajduje się w imionach wszystkich królów Judy, począwszy od Abiah (Abiasz), syna Roboama aż do czasu niewoli babilońskiéj, z wyjątkiem tylko jednego. El i Jah znajduje się równie bez różnicy w całéj dalszéj historyi ludu bożego: dzieci poświęcano El albo Jehowie, jak i dzisiaj poświęcają je chrześcianie najświętszéj Pannie albo Świętym. Nawet królowie, którzy najjawniéj bogom fałszywym cześć oddawali, nadali równie, jak oni ojcowie rodzin, którzy nie mają odwagi dać dzieciom chrześciańskie wychowanie, dzieciom swoim imiona religijne, potępiające ich zdrożności. Tak Achab, on bezbożny Achab, który w Samaryi zbudował Baalowi świątynię i tam Aszerę postawił, mąż Jezabeli, najzatwardzialszéj opiekunki bogów fałszywych, nazwał syna swego Ahazyahu (Ochozyasz), „Jehowa ma mnie w posiadaniu“, a córkę swoją: „Hetalgat (Atalia), „Jehowa jest mocą moją.“ To samo spotykamy i u innych królów, którzy z polityki sprzeniewierzyli się Bogu prawdziwemu: wszystko to dowód, jak głęboko w sercach synów Jakóbowych monoteizm był zakorzeniony.

Soury jednakże mówi: „za czasów Samuela i sędziów, mniéj więcéj około dwieście lat, łączyli wielbiciele Jehowy kult Baala i Astarty z kultem Boga narodowego. Jeżeli imię Jehowy znajdujemy w imio-

nach własnych onego czasu, jak w Joaz, Jotan, Jonatan itd., to znajdujemy także w innych imionach własnych onego czasu imię Baala; Gedeon, sędzia w Izraelu, nazywa się Jerubaal: Saul, pomazaniec Pana, nadaje dwom synom swoim imiona Esbaal i Jonatan, a syn Jonaty nazywa się Meribaal.

W rzeczy saméj zachodzą cztery tylko imiona w biblii, w których złożeniu zachodzi imię Baal. Już to świadczy, jak mało był rozszerzony kult Baala, tem więcéj, że dwa z tych imion zachodzą w rodzinie Saula i Meribaal znaczy: „walczący przeciw Baalowi“, a Jerabaal oznacza: „ten, który przeciw Baalowi walczy.“ Gedeon „nazwan jest od onego dnia Jerobaal, kiedy podkopał ołtarz Baala“ (Sędz. 6, 32).

Jakże to może świadczyć o bałwochwalstwie Izraela? Soury pomija zupełnie bliższe znaczenie tych wyrazów, aby nie osłabiać tezy. Dwie karty dalćj po powyższych łamańcach mówi on: „Imię pary bożków Baala i jego małżonki Baalath znajdujemy niejednokrotnie w geografii Palestyny, a świadczy to o ważności i ogólności jego kultu. Że przytoczymy tylko Baalath-Beer.“

Soury zapomniał tu powiedzieć, że imię Baalath-Beer zachodziło już przed zdobyciem Palestyny, jak i imiona innych miast kraju, które w sobie element mytologiczny zamykają. Imiona ziemi Kanaan nie mogą rzucać światła na religią Hebrejczyków, tak jak imiona, które gwiazdom nadajemy. Mars, Jupiter, nie dowodzą, że bożkom tym cześć oddajemy, — lecz żeśmy imiona te, jak i inne imiona geograficzne przejęli od ludów, które tym bogom cześć oddawały. Tak ma się też rzecz i z Izraelitami i onemi imionami.

Izrael był zawsze na pierwszem miejscu monoteistyczny.

Początek złego w świecie zmysłowym.*)

Nie ma idei złego.
Św. Tomasz z Akwinu.

Od chwili, w któréj Adam jadł owoc z drzewa wiadomości złego i dobrego — „et tulit (mulier) de fructu illius et comedit, deditque viro suo qui comedit“ Gen. III, 6. — zapanowało na całym świecie powszechne rozdwojenie.

*) Odczyt z tegoroczněj kongregacyi dekanalnéj.

I kończy się nagle on złoty wiek dla ludzkości a po nim przychodzi wszędzie ogólny rozstrój. Natura ludzka przygniecona ciężarem grzechu a przerażona grozą śmierci; dusza ludzka pozbawiona błogiego spokoju, bo zerwane jéj związki z Bogiem. Umysł człowieka przyćmiony a wola osłabiona pozbawiła się cugli i nie może na wodzy utrzymać ciała w pożądliwości przeciw duszy się buntującego.

Ale nie tylko w naturze ludzkiéj niepokój, ciągła walka i rozdwojenie: ten sam wpływ straszny wywarło złe i na stworzenia nierozumne w całéj swéj potędze. I tam my je w tysiącznych widzimy pojawach i tam wszędzie śmierć jako skutek złego na świecie, i co śmierć zapowiada i sprowadza. Cała natura stworzona głośno świadczy o istnieniu złego, onego źródła niedołężności stworzeń. Adam grzech popełnił a grzech jest największym nieładem, nieporządkiem „perturbatio animi."

Lecz duszy człowieka to nie wystarcza, że wie, iż złe jest na świecie; rozum, aby się zaspokoił, pyta się, zkąd, gdzie przyczyna objawu, jego źródło, i bada i szuka, ażeby dotarł do głębin i rzecz jasno widział. Dla tego nasuwa się koniecznie pytanie, zkąd ono złe w świecie, który to świat, jako dzieło Wszechmocności i Świętości Boga, był dobry i w harmonii ze sobą. Ztąd też pytanie o źródło złego zajmowało zawsze w świecie wielkie umysły; badali je poganie w zamierzchłéj przeszłości, zastanawiali się nad niem filozofowie chrześciańscy a i Kościół w pierwszych czasach rozwoju swojéj nauki nieraz je tłomaczył, niejedną podjąwszy walkę z ciemnościami umysłów pogańskich. I my podejmujemy to pytanie, bo w teologii ważne ono zajmuje miejsce.

Zanim jednakże przystąpię do wypośrodkowania rzeczywistego źródła złego, grzechu, przytoczyć mi wypada poprzednio pokrótce niektóre błędne teorye pojmowania tegoż początku, jakie nam podaje historya filozofii i teologii.

W pierwszych zaraz wiekach Chrześciaństwa, w których wszystkie prawie herezye na podstawie filozofii pogańskich się rozwinęły, najwięcéj było rozpowszechnione zapatrywanie, jakoby źródło wszelkiego złego ze świata, z materyi pochodziło. Żyd Philo, jak wiadomo, był pierwszym, który tak twierdził a system jego wywołał w następstwie sekty Gnostyków i Manicheuszów. Ci przyjmowali dwa od wieków istniejące pierwiastki: jeden jako źródło dobrego, drugi jako początek złego, a to złe ma ich zdaniem w materyi swe siedlisko. Tak więc w człowieku, składającym się z duszy i ciała, w ciele jego, jako cząstce owéj materyi, początek złego kładli; duch zaś jego, pierwotnie czysty i dobry, bo cząstka dobrego pierwiastku staje się nieczystym i złym od chwili połączenia się z ciałem, z materyą.

Jakżeż błędne to zapatrywanie! Przyjmowanie bowiem dwóch bóstw przeciwnéj potęgi potępia po prostu sam rozum, boć wtedy nieustanna walka pomiędzy dobrym i złym pierwiastkiem a ta nie jest godną Bóstwa. Twierdzenie zaś, jakoby ciało ludzkie, ta cząstka materyi, stworzonéj przez pierwiastek zły, miało być źródłem złego na świecie, zbija już filozof pogański dowodząc, że materya jako taka, ni dobrą ni złą być nie może. Jeśli w rzeczywistości ciało ludzkie ma być jedynym początkiem złego, grzechu, to wtenczas naturalna, że ludzkość od grzechowości nie wewnętrzne oczyszczenie, ale tylko śmierć cielesna, t. j. zniszczenie ciała uwolnić może; wtedy odkupienie przez Chrystusa traci doniosłe, wysokie swe duchowe znaczenie i nie jest niczem więcéj, jedno zwyczajne uwolnienie człowieka od ciała grzesznego.

Na obłędach powyżéj rzeczonych sekt opierają się wszystkie nieomal różnorodne, iście potworne systemy tak nazwanych reformatorów XVI wieku. Luter z Melanchtonem a po nich Zwingli i Kalwin zaprzeczali absolutnie, iżby człowiek miał wolność oboru dobrego lub złego, zaczem poszło, że każdy czyn człowieka, czy dobry czy zły, samemu Bogu przypisując, tem samem Boga za sprawcę złego uważali. Najdaléj zaś poszli Zwingli z Kalwinem, którzy twierdzą stanowczo, iż człowiek cokolwiek czyni, bądź dobrego bądź złego, czyni to wyraźnie za pośrednictwem Boga, który mu nie tylko grzeszyć pozwala, ale nawet do czynu złego, t. j. do przestąpienia przykazań bożych naklania. Kalwin zapędził się w swym systemie tak dalece, że utrzymuje, iż Bóg przeznaczył pewną część ludzkości dla siebie, aby była mu środkiem wykonywania złego na świecie.

Cóż za sprzeczność i niekonsekwencya w tychże reformatorach? Jakiż ich obłęd!

Przyjmując bowiem Boga za najświętszą istotę, który z nieograniczonéj swéj miłości człowieka stworzył, aby przez życie w jedności z Nim stał się uczestnikiem życia wiecznego, uważają zarazem tegoż Boga za sprawcę złego. Czyż się nie spostrzegli, że w takim razie stawiają Boga w sprzeczności z sobą, a tem samem w téj konieczności konsekwentnéj, że Bóg istotę swą boską znosi?

Z pomiędzy wielu innych jeszcze odnośnych teoryi, jakie z biegiem czasu człowiek stawiał, a które tu pomijam, przytoczę tylko zdanie tych, którzy utrzymują, iż przykazanie, jeśli było dane przez Boga pierwszemu człowiekowi, nie inaczéj jak tylko do stanu jego już grzesznego się odnosiło. — Uzasadniają zaś oni swe twierdzenie tem, że wszędzie tam prawo się stanowi, gdziekolwiek porządek rzeczy ustał

a natomiast rozstrój i niezgoda się ujawniły; więc też w moralnem życiu człowieka już pierwotnie być musiała dysharmonia, która ustanowienie p r a w a, p r z y k a z a n i a spowodowała ze strony Stwórcy.

Błędne to zapatrywanie czyni poprostu Boga sprawcą złego i sprzeciwia się idei boskiéj o stworzeniu. Nadto pierwszy człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boskie — faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram Gen. I, 26 — odebrał od Stwórcy swego odpowiednie Bogu własności, t. j. dary p r z y r o d z o n e władzy umysłowéj i wolnéj woli, których to darów, że należą do istoty natury ludzkiéj, utracić nie mógł. Leży to bowiem w sferze przyrodzonych człowiekowi zdolności, których go grzech pozbawić nie jest mocen. Nadto i przedewszystkiem posiadał Adam dar łaski Ducha św., dar n a d p r z y r o d z o n y świętości i sprawiedliwości pierwotnéj i był jako dzieło rąk bożych w stanie dziecięcéj niewinności, opromienionéj łaską bożą, a tem samem nie było w nim zarodu złego.

Jeżeli zaś mimo to dane było od Boga pierwszemu człowiekowi p r z y k a z a n i e, p r a w o, to to tem się tłomaczy, że jakkolwiek pierwszy nasz rodzic posiadał dar nadprzyrodzony sprawiedliwości i świętości, który jako taki dar każdéj chwili mógł utracić wskutek grzechu, to jednakże jako człowiek, t. j. jako stworzenie był zależnym od swego Stwórcy — i dla téj zależności musiał jako obdarzony wolną wolą koniecznie zdobyć sobie na własność wiekuistą dar nadprzyrodzony czynem wolnéj woli, by tem samem urzeczywistnił ostatecznie wieczną swą ideę, t. j. jedność z Bogiem; czyli innemi słowy: stan ten dziecięcéj niewinności miał człowiek jako w o l n y przywieść do samowiedzy czynu, aby się stać onego godnym.

Pozostaje więc Adam w chwili stanowczego o swéj przyszłości rozstrzygnięcia w peryodzie nieosiągniętéj doskonałości, bo nieprzywiedzionéj jeszcze do przeświadczenia czyli niestwierdzonéj dotąd czynem wolnego oboru.

I otóż sam Stwórca pośrednicząc w tym akcie ostatecznéj decyzyi daje stworzeniu swemu, zależnemu od siebie człowiekowi, p r z y k a z a n i e, wedle którego miał żyć a w p i e r w s z e m t e m p r a w i e ujawniła się o s o b i s t a w o l a Stworzyciela, którą zależne stworzenie wypełniać winno.

Konkluduję tedy, że egzystencya prawa oparta jest na m o ż e b n o ś c i zgrzeszenia a w następstwie na możliwości utraty daru nadprzyrodzonego, nie zaś na tem, żeby pierwotny już stan człowieka miał być grzesznym. Przykazanie zresztą nie miałoby racyi bytu, gdyby Adam nie był posiadał daru przyrodzonego wolności działania.

Z tego, co się powyżéj rzekło, wynika, że ni w materyi, ni w Bogu, ni też wreszcie w grzesznym stanie pierwotnym człowieka szukać nam źródła złego, ale raczéj w istocie samego człowieka, w którym owo złe czyli grzech, jak widzimy, najwyraźniéj w swych skutkach się objawia i w niéj też szukać trzeba początku złego.

Pismo św. uczy nas, iż pierwszy nasz rodzic przestąpił prawo boskie i podpadł karze, która go wedle sprawiedliwości Bożéj dosięgła. Kara tylko nastąpić może wskutek przewinienia; przewinienia zaś godnego kary wtedy tylko człowiek dopuścić się może, jeśli posiada wolność działania dobrego lub złego. Upadek więc ludzkości jako wolnéj t. j. oderwanie się jéj samowładne od Boga a tem samem oddanie się złemu ma swój początek w wolności ludzkiéj. Aktem tedy wolnéj woli był mocen pierwszy nasz rodzic albo czynem własnym zrealizować swą ideę i pozostać w wiekuistym z Bogiem związku lub też oderwać się od Niego, onego źródła wszelkiéj szczęśliwości.

I niestety! Adam nadużył daru przyrodzonego wolności i poszedł za zdradzieckim podszeptem złego ducha: „et eritis sicut dii, scientes bonum et malum“ Gen. III, 5. Złość ta czartowska ma swe źródło w bezdennéj zawiści ku rodzajowi ludzkiemu, jak to stwierdza Pismo św. w księdze Mądrości II, 25: „invidia autem diaboli mors intravit in orbem terrarum.“ I usłuchał Adam podstępnego głosu pierwszego szatana, który w obec pierwobytnego człowieka boskiemu twierdzeniu odważył się przeciwstawić swoje: Nie. Przez brak świętéj obojętności zboczył upadły anioł od swego ostatecznego końca a zbuntowawszy się pychą, odmówił służby Stwórcy swemu, że nie chciał służyć w sposób, w jaki Bóg chciał, aby mu służył. Strącony za karę do piekła, z którego „nulla redemptio“, „albowiem anioł wyposażon, jak się wyrażają Doktorowie Kościoła »intellectu deiformi«, dopuścił się grzechu z tak doskonałem poznaniem i taką świadomością, że ani cienia nie ma dlań wymówki. Upadł djabeł własną swą złością; — człowiek został uwiedzion przez złego ducha, który go o wiele chytrością przewyższał i jako ofiara podstępu wzbudzał politowanie boskie.“*) „Et ait Dominus Deus ad serpentem: ipsa conteret caput tuum.“ Gen. III, 15.

Uwiedziony pierwszy nasz rodzic przez ducha złego, zboczył za przykładem szatana z drogi obojętności i dziecięcéj niewinności a tem samem od swego ostatecznego końca i poszedł za własnem upodobaniem, łamiąc rozkazanie boże.

Grzech tedy Adama spowodował wykolejenie ludzkości z porządku

---

*) cfr. *Przegląd kościelny* na maj str. 302 i 303.

nadprzyrodzonego i pozbawienie jéj nadprzyrodzonéj ozdoby łaski i wszystkiego nadprzyrodzonego wyposażenia.

O téj rozłące od Boga ma człowiek przeświadczenie, wie, że jako wolny zgrzeszył, bo sam się oskarża jako sprawca złego, które całéj ludzkości wskutek winy jest wrodzone. Grzech więc jest własną winą człowieka.

Skoro dzieje ludzkości całéj dosadnio nas przekonują, że człowiek do winy swéj się przyznaje, najpewniejszy ztąd wniosek, że grzech nie zewnątrz człowieka, ale wewnątrz niego ma swój początek, t. j. we wolnéj woli ludzkiéj. Świadomość bowiem o winie nie byłaby możliwą bez wiedzy o wolności, za czem idzie, że świadomość o grzechu i o wewnętrznem rozdwojeniu razem daną jest z wiedzą o wolności, wskutek któréj to wolności, skierowanéj ku złemu, w chwili stanowczego rozstrzygnięcia grzech powstał. Chociaż grzech jednak nie zewnątrz człowieka ale ze zewnętrznéj jego istoty wziął początek, nie godzi się jednak mniemać, jakoby z natury jego ducha złe koniecznie pochodzić musiało, bo w ten sposób musielibyśmy przyjąć, że człowiek uległ prawu konieczności. Nam trzeba raczéj w naturze ludzkiéj szukać władzy, z któréj nie tylko złe ale dobre swój początek mieć może. Tą władzą przyrodzoną jest władza działania dobrego i złego, to jest: wolność. Wolność zatem ludzka jest ostateczną i jedyną przyczyną i źródłem złego. Wolność człowieka jest władzą oboru, z którą zarazem daną jest możebność, ale nie konieczność zgrzeszenia, gdyż każdy czyn człowieka od wolnego jego oboru zależy.

I otóż źródło złego, onéj plagi ludzkości; rozum wszakże niezadowolon jeszcze pragnie odgadnąć najskrytszą istotę téj strasznéj potęgi i sili się zgłębić jéj rzeczywiste powstanie. Złe bowiem wynika bezpośrednio z pożądania, czyn więc tegoż pożądania jest tem samem złego, grzechu zarodem. Tak tedy istota złego jest sama sobie ostateczną i jedyną przyczyną a jéj pierwotny początek jest również tajemniczym, jak wszelki w ogóle pierwiastek, rozumowi ludzkiemu nieprzystępny.

X. Dzickan Dydyński.

Prawo pobierania odsetek (procentów) w świetle etyki chrześciańskiéj

napisał

X. Dr. H. Wacyk.

(Ciąg dalszy.)

Rozprawa Maffeiego wywołała powszechną senzacyę. W saméj Weronie zapanowała nieprzychylna mu opinia tak, że musiał nawet uciekać z miasta, ale po czterech miesiącach wrócił z tryumfem. Podjęta kwestya pobudzała daléj umysły. Wiadomość o niéj doszła i do Neapolu, gdzie działał podówczas jako kaznodzieja znany z surowości zasad moralista Dominikanin Daniel Concina. Przyjaciele zwrócili jego uwagę na dzieło Maffeiego, które obudziwszy ogólne zajęcie, rozpowszechniło się w nadzwyczajny sposób, i zachęcali go, aby on także podał swoje zapatrywania w téj kwestyi do powszechnéj wiadomości. Według wskazówek podanych nam przez biografów Conciny, skłoniły go te namowy do wydania odpowiedzi.*)

Dysputa ta była zbyt ważną, ażeby nie zwrócić na siebie uwagi Stolicy Apostolskiéj. Benedykt XIV zajmował się sam bardzo żywo tym przedmiotem i naznaczył komisyę w celu wyjaśnienia kwestyi Po należytéj rozwadze i dokładnem zbadaniu rzeczy wydał on 1 listopada 1745 cyrkularz „Vix pervenit“ do Biskupów włoskich, w którym przedstawia swoje stanowisko w téj sprawie. Postanowienia te, doniosłéj wagi zasadniczéj, streszczamy poniżéj.

1. Grzech, znany pod nazwiskiem lichwy, polega na tem, że ktoś jedynie z tytułu pożyczki, umowy, która z natury swéj obowiązuje tylko do zwrotu takiéj saméj sumy, jaką pożyczamy, żąda więcéj niż dał, a więc usiłuje osiągnąć nieprawnie zysk jedynie na podstawie umowy pożyczkowéj. Każde więc żądanie, przewyższające pożyczoną kwotę, jest lichwą, a jako takie musi być zabronionem.

2. Charakteru takiego żądania nie może zmienić ta okoliczność, że nadwyżka nie jest nadmierną ale małą, ani też to, że ten, od którego żądamy téj nadwyżki sub titulo pożyczki, nie jest ubogim lecz zamożnym, albo że używa on udzielonych mu pieniędzy na powiększenie swego dobrobytu, kupuje posiadłości lub też obraca je na pewne przedsiębiorstwa.

3. Mimo to jednak nie da się zaprzeczyć, że do umowy pożyczkowéj

*) Vogelsang p. d. 68.

mogą być dołączone pewne tytuły prawne, upoważniające słusznie do pobierania nadwyżki ponad pożyczoną kwotę.[1]) Nie można też zaprzeczyć, że udzielenie pieniędzy może być nie tylko przedmiotem pożyczki ale także innych umów, istotnie od pożyczki odmiennych, n. p. w celu kupna rocznéj renty, prowadzenia handlu lub zapewnienia sobie przyzwoitego dochodu.

4. Podobnie zaś jak przy takich umowach, w razie przekroczenia prawnéj granicy, wszystko wychodzące po za tę granicę nie jest wprawdzie lichwą — gdyż w tym razie nie ma mowy ani o otwartéj ani o symulowanéj umowie pożyczkowéj — ale na wszelki sposób jest bezprawnem i upoważnia do żądania restytucyi, tak też z drugiéj strony nie podlega żadnéj wątpliwości, że mierząc jak się należy miarą słuszności, nadarza się mnóstwo rodzajów i sposobów umożliwienia i rozwinięcia takiego pojęcia handlu, który jest koniecznym w wzajemnych stósunkach ludzkich dla ogólnego dobra.

5. Należy też zwrócić uwagę na to, że w błąd i przesadę popadają ci, którzy twierdzą, jakoby w umowie pożyczkowéj mieściły się zawsze i wszędzie tytuły prawne, na mocy których możemy zawsze, ilekroć pożyczamy pieniądze, zboże i tym podobne przedmioty, żądać więcéj, niż wynosiła pożyczona kwota.

Tego rodzaju są najważniejsze punkta rozporządzenia Benedykta XIV. Można spostrzedz natychmiast, że omawia ono z osobliwszem umiarkowaniem kwestyę, która nas obchodzi. Z jednéj strony otwiera szerokie pole dla prawnych stósunków i obrotów, z drugiéj zaś strony trzyma się ściśle stanowiska kościelnego, nie wymieniając wcale po imieniu obu stron dysputujących.

Maffei okazał wprawdzie bardzo żywy interes dla wymogów życia społecznego, ale dowód jego nie udał mu się wcale. Słusznie też zaprzecza Benedykt XIV, jakoby zewnętrzne tytuły prawne zawarte były w każdéj umowie pożyczkowéj i jakoby korzyść wierzyciela sama w sobie była prawną podstawą żądania odsetek. W sposób chwalebny poddał się Maffei rozstrzygnieniu Papieża i starał się dowieść, że zapatrywania jego dadzą się właściwie pogodzić z pismem papiezkiem. Przeciwnik jego Concina chcąc użyczyć wywodom swoim więcéj siły, dodał objaśnienia do encykliki Benedykta XIV.[2])

Na pierwszy rzut oka widoczną jest doniosłość tego aktu Papieża,

---

[1]) Bened. XIV „Vix pervenit." S. Alph. *Theol. moral. ed. Vivès* T. I in App.

[2]) Esposizione di dogma che la chiesa Romana propone a credersi intorno l'usura etc. in Neapoli 1746 i In Epist. Encycl. Bened. XIV adversus usuram commentarius Romae 1748. Vogelsang p. d. 66—67.

który zdaje się być bardzo odpowiednim, ażeby posłużyć dla pisarzy katolickich jako punkt wyjścia w kwestyi pobierania odsetek. Punkt ten oparcia jest tym ważniejszy, że od pierwszych dziesiątków bieżącego stulecia nagromadziło się nadzwyczaj wiele rozstrzygnień Kongregacyi, które występują w ogóle za słusznością żądania odsetek, nie wchodząc jednak w udowodnienie istnienia tytułów prawnych, przedtem wymaganych. Z rozstrzygnień, odnoszących się do téj kwestyi,*) zasługuje na szczególną uwagę rozstrzygnienie wydane 7 września 1831 r. na zapytanie kapituły kollegialnéj w Locarno. Kapituła ta doniosła, że największa część jéj majątku polega w gotówce otrzymanéj za zniesione dziesięciny. Pieniądze te musi ona umieszczać w ten sposób, aby z dochodów można było pokryć wszystkie wydatki, łożyć się mające na utrzymanie beneficyów. Wśród danych okoliczności jest zaś bardzo trudnem nabycie gruntów rolnych, które przy wielkiéj liczbie mieszkańców bywają rzadko wystawiane na sprzedaż; następnie zaś z powodu podrożenia nieruchomości nie możnaby było uzyskać więcéj jak $2^1/_2\%$, co osłabiłoby jedynie i tak nie bardzo zamożne beneficya. Ci zaś, którzy pożyczają pieniądze od kapituły, nie chcą dawać renty, ale godzą się raczéj na 4—5% pożyczkę.

Po przytoczeniu tych okoliczności postawiono następujące pytania:

1. Czy staranie o należyte utrzymanie beneficyów jest o tyle dostatecznym tytułem, posiadającym w porównaniu do innych tytułów przez Kościół uznanych, tyle znaczenia, ażeby upoważniał do zawarcia umowy, mocą któréj fundusz pieniężny beneficyalny może być wypożyczony na 4 – 5% znanym i wypłacalnym ludziom, bez wszelkiego zastawu i poręczenia, jedynie w celu należytego zaopatrzenia beneficyum.

2. Czy kościoły, klasztory i osoby prywatne mogą się powoływać na ten tytuł, w razie jeżeli jest on dozwolony, jeżeli znajdują się w podobnych okolicznościach i są zmuszeni dla utrzymania swego życia bezwarunkowo oprocentowywać swoje pieniądze.

3. Czy tytuł ten jest dostatecznie poparty i uzasadniony tem, że ustawy cywilne przyjmują go powszechnie i udzielają mu znaczenia, i że ze strony ludu, który z powodu łatwości i większéj wygody używa go chętniéj od innych umów, z których zawarcie jest więcéj utrudnionem.

---

*) Należą tu następujące rozstrzygnienia wydane: w r. 1831 31 sierpnia Arcybiskupowi w Rennes; 1837 r. 9 września Biskupowi w Vivares; 1839 r. 27 listop. Arcybiskupowi w Nicei; 1839 r. 27 listop. proboszczowi w Morillot; 1840 r. 1 marca proboszczowi w Bourges. Por. S. Alph. *Theol. moral. ed. Vivés* I. 608; II. 501; Lehmkuhl *Theol. moral.* I. 696.

4. Czy można w tym względzie polegać na powadze władz kościelnych i wielu mądrych i dobrych katolików, którzy wszyscy odpowiednio do panujących stosunków, odpowiadają na to pytanie twierdząco.

5. Na jaką ocenę zasługują w tym względzie dowody Scipiona Maffei, przytoczone w dziele jego „del impiego del danaro", poświęconem Benedyktowi XIV i zatwierdzonem w r. 1744 przez sąd inkwizycyjny w Padwie.

6. Czy można w ten sposób pojmować punkt 13 „de contractu autem" encykliki Benedykta XIV, którą ten wydał spowodowany prawdopodobnie dziełem Maffeiego o kwestyi podobnych umów.

Na wszystkie te pytania odpowiedziało Kolegium Kardynałów:

Co do pytania 1. 2. 3. 4. nie ma żadnéj podstawy do jakiejkolwiek wątpliwości w tym względzie, należy tylko oświadczyć gotowość poddania się sądowi Stolicy Apostolskiéj. — Co do pytania 5 i 6 należy przeczytać encyklikę Benedykta XIV i dzieła znanych dozwolonych autorów.*)

Z odpowiedzi téj wynika, że Stolica Apostolska, nie chcąc się wdawać w wyjaśnienie kwestyi pobierania odsetek, pozwala kościołom, klasztorom, pobożnym zakładom zawierać 4—5% umowy pożyczkowe, w razie jeżeli w inny sposób nie są w stanie uzyskać środków utrzymania. Rozumie się samo przez się, że przy ocenieniu słuszności nie jest rozstrzygającym cel pobożny, ale słuszność żądania odsetek sama w sobie. Zadziwiającą jest okoliczność, że teraźniejsze stanowisko Stolicy Apostolskiéj nie jest zgodnem z stanowiskiem Benedykta XIV, który nie uznawał w ogóle wszelkiego żądania odsetek, chyba tylko na podstawie zewnętrznych tytułów prawnych. Autorowie katoliccy starają się uzasadnić nowe to rozstrzygnienie Stolicy Apostolskiéj; z natury rzeczy wypływa jednak, że tylko takie uzasadnienie może być odpowiedniem, które godzi się zupełnie z encykliką „Vix pervenit." Należy tu zaznaczyć następujące próby wyjaśnienia téj kwestyi.

1. Niektórzy upatrują w przyznaniu słuszności pobierania odsetek odstąpienie od dawnego stanowiska Kościoła i uznanie dzisiejszego, tak bardzo ciążącego systemu kapitalistycznego. Co jest przyczyną — pytają oni — dzisiejszego upadku? Bezmierna chciwość, któréj Kościół postawił był dawniéj granicę przez zakaz pobierania procentów i ustanowienie niedzielnego spoczynku. Nowe ustawodawstwo zarzuciło to, i od tego czasu posunięto produkcyę do niemożliwych

*) Tekst oryginalny można znaleźć w *Christl. sociale Blätter* 1888. 518 i nast.

granic. Czas pracy przedłużono również, gdyż kapitał nie chce nigdy pozostawać bezczynnie. Do tego wszystkiego przyczynia się bezgraniczna konkurencya, nie dająca nikomu wytchnienia. Kapitalista napiera na przedsiębiorcę i uciska robotników. Jakieś przekleństwo cięży na nich. Kto winien temu? Przedsiębiorca? Ależ on sam musi walczyć! Konkurencya? Ależ konkurencya jest koniecznie potrzebną kupującemu, ażeby nie był zmuszony płacić wygórowanéj ceny; sprzedającemu, aby go pobudzać do coraz większego wydoskonalenia swego przedsiębiorstwa; potrzebną jest nakoniec robotnikowi, gdyż zmusza go do coraz większéj zręczności. Gdzież więc leży przyczyna? Przyczyną tą jest bezmierna konkurencya, a przedewszystkiem to co ją taką czyni, mianowicie możność pobierania odsetek. W ten sposób przedstawiają niektórzy dzisiejszy stan stósunków ekonomicznych a omawiając stanowisko Kościoła w tym względzie, upatrują w niem pewne ustępstwa, które Kościół poczynił wprawdzie niechętnie, ale zmuszony dzisiejszymi stósunkami. Dozwolone według nich jest tylko żądanie odsetek, opierające się na zewnętrznych tytułach prawnych, wszystko zaś co przekracza tę granicę jest lichwą.

Godzimy się z tem, że skargi na dzisiejsze złe stósunki, jakie podnoszą uczeni katoliccy, są zupełnie usprawiedliwione, nie możemy jednak zgodzić się na konsekwencye, jakie wywodzą oni na téj podstawie w kwestyi pobierania odsetek. Nikt chyba nie zaprzeczy, że kapitał pomimo wielu złych wpływów, przynosi także i wiele dobrego? Tem też zapatrywaniem musiała się prawdopodobnie kierować i Stolica Apostolska, jeżeli praktykę dzisiejszą co do pobierania odsetek nie tylko tolerowała ale wprost nawet na nią dozwalała. Zasadą bowiem pozostaje zawsze: In his, quae sunt contra fidem et bonos mores, Ecclesia nec facit, nec docet, nec approbat.

2. Drudzy starają się rozwiązać tę kwestyą przy pomocy rozszerzenia zewnętrznych tytułów prawnych, upoważniających do pobierania odsetek. W szczególności wielu jest tego zdania, że tytuł „lucrum cessans“ zachodzi dzisiaj w każdym wypadku, gdyż najmniejsza nawet kwota pieniężna może być przy dzisiejszych stósunkach włożoną w jakieś przedsiębiorstwo. Słusznem więc jest, ażeby ten, kto przez udzielenie pożyczki utraca korzyści, jakieby ciągnął z pożyczonéj kwoty, mógł żądać pewnych odsetek.[1]). Lecz co się tyczy tytułów zewnętrznych, to już Benedykt XIV zaznacza wyraźnie, „że tytuły te nie zachodzą w każdym poszczególnym wypadku.“[2]) I w rzeczy saméj, jeżeli roz-

[1]) Funk, *Zins und Wucher* str. 123.

[2]) „Illud diligenter animadvertendum est, falsum sibi quemquam et nonnisi

patrzymy dokładniéj granice ustanowione słusznie przez dawnych moralistów, w zakresie których usprawiedliwionem jest żądanie odsetek, to przekonamy się z łatwością, że są one ograniczone do bardzo ciasnéj przestrzeni. Według naszego przekonania wymagano podówczas do istnienia tytułu „lucrum cessans", ażeby pożyczający miał rzeczywiście na oku jakieś wytwórcze przedsiębiorstwo, ale i w tym wypadku odsetki musiały być mniejsze od spodziewanéj korzyści, należało bowiem odtrącić wszelkie możliwe wydatki. Czy warunki te zachodzą także przy dzisiejszych umowach pożyczkowych? W niezliczonych wypadkach nie ma przecież wspomnianego zamiaru ze strony pożyczającego, a nawet zamiar taki jest częstokroć wprost niemożliwy. Nawet zarzut, że pożyczona kwota mogłaby być włożoną, n. p. do kasy oszczędności i przynosić dochody, nie ma tu żadnego znaczenia. Należy bowiem pamiętać, że kwestya słuszności takich kas, banków i innych instytucyi pieniężnych łączy się ściśle z rozwiązaniem kwestyi pobierania odsetek w ogóle. Wiele bowiem instytucyi tego rodzaju polega jedynie na chciwości, tak że nie można ich zupełnie porównywać z przedsiębiorstwem wytwórczem. Z konsekwentnego przeprowadzenia tytułu „lucrum cessans" wypadałoby, że wierzyciel byłby tylko w takim razie upoważniony do pobierania odsetek, gdyby pożyczoną kwotę wyjmował z własnego przedsiębiorstwa albo z spółki akcyjnéj, dającéj dochody. Warunki te jednak nie zawsze mają miejsce. Nie każdy zgodzi się na włożenie swoich pieniędzy w jakieś ryzykowne przedsiębiorstwo; Święta Stolica zaś pozwala w ogóle na pobieranie odsetek, nie wspominając zupełnie o zewnętrznych tytułach.

3. Również i ci opierają się na zewnętrznych tytułach prawnych, którzy powiadają, że prawa cywilne dozwalają i usprawiedliwiają pobieranie odsetek. Powołują się przytem na władzę przysługującą państwu, które może wydawać swobodnie ustawy, skoro tylko dobro ogólne tego wymaga. Przy ocenieniu słuszności pobierania odsetek mielibyśmy do czynienia właśnie z jednym z podobnych wypadków. Wskutek niespodziewanego, ciągle wzrastającego rozwoju obrotu ekonomicznego, pożyczki pieniężne nie tylko są pożyteczne, ale stały się wprost koniecznością. Nie wielu jednak poddałoby się téj konieczności bez względu na własną korzyść, w tym więc wypadku jest władza państwowa upoważnioną ustalić ustawową stopę procentową. Wierzyciel może zatem żądać ustawowych odsetek, jako wynagrodzenia przyzna-

---

temere persuasurum reperiri *semper* et praesto ubique esse vel una cum mutuo titulos legitimos, vel secluso etiam mutuo contractus alios justos quorum praesidio... liceat auctorium... ultra sortem recipere" „Vix pervenit" 10.

nego mu przez władzę państwową (proemium legale), w razie jeżeli nie ma miejsca inny jaki tytuł do pobierania odsetek.[1])

Przeciw takiemu zapatrywaniu podnoszą słusznie, że ustawy cywilne ustanowiając stopę procentową i dozwalając pobieranie odsetek, nie stanowią same przez się nowego jakiegoś tytułu prawnego, ale przypuszczają raczéj, że tytuł taki do słusznego pobierania odsetek już istnieje i dodają jedynie szczegółowe postanowienia w tym względzie. Bo jeżeliby państwo pozwalało na pobieranie odsetek bez słusznego tytułu, w takim razie ustawa tego rodzaju nie mogłaby się ostać przed krytyką sumienia. Istnieją bowiem pewne instytucye, mające na celu dobro całego społeczeństwa, podczas gdy inne mogą uchodzić za takie tylko o tyle, o ile starają się zapobiegnąć większemu złemu. Różnicę tę mieli autorowie kościelni zawsze na oku. W chrześciańskich wiekach starożytnych pobieranie miernych odsetek było dozwolonem w celu przeciwdziałania ogólnie rozpowszechnionemu lichwiarstwu. W zasadzie potępiało i prawo rzymskie pobieranie odsetek, nie uznawało ono bowiem wytwórczego charakteru pożyczki i nie pozwalało na zawieranie umów pożyczkowych bez zewnętrznych tutułów prawnych.[2]) O tych postanowieniach prawa rzymskiego wyraża się św. Tomasz w ten sposób: „ustawy ludzkie, biorąc wzgląd na ułomność natury ludzkiéj, pozostawiają niektóre występki bezkarnie, gdyż inaczéj byliby ludzie pozbawieni wielu przyjemności, gdyby każdy grzech był karany. Lichwę dozwala prawo ludzkie nie dla tego, że nie chce pozbawiać ludzi wielu korzyści.“[3]) Bazyli Macedoński zabronił pobieranie odsetek w r. 864; lecz już syn jego Leon Mądry był spowodowany odwołać ten zakaz w r. 888, ponieważ zmusiły go do tego „złość i chciwość ludzka.“ Chrześciańską zasadą przejął się Karol W., wydawszy na Soborze w Akwizgranie r. 789 zakaz pobierania odsetek. W czasach średniowiecznych zatrzymano tę zasadę, a wyjątki były dozwolone jedynie tam, gdzie według prawa kanonicznego miał miejsce jaki zewnętrzny tytuł prawny. Nawet nowsze ustawodawstwa (XVI—XVIII w.), jeżeli pozwalają na 5% pożyczkę, to czynią to ze względu na zewnętrzne tytuły prawne, albo mają na oku kupno renty. Mogą to stwierdzić n. p. ustawy państwowe niemieckie z r. 1577 (§ 17, 90), 1600 (§ 139); 1654 (§ 174).[4]) Starożytne usta-

---

[1]) Por. Liberatore, *Instit. jur. natur.* p. 189; Taparelli, *Naturrecht* Regensburg, 1845. Miss. 41 c. 4 a. 4.

[2]) Por. Arndts, *Lehrb. der Pandekten.* 5 Aufl. 1865. 283 §.

[3]) S. Thom. *Summa theol.* 2. 2. qu. 78 a. 1 ad 3.

[4]) Swiadczy o tem tekst ustaw. Por. Arndts p. d. § 206, 210; Vogelsang p. d. 84. T. zw. *contractus germanus*, na podstawie którego pozwala § 174 ust.

wodawstwo pozwalając na pobieranie odsetek, uważało więc za konieczne wymienić jakiś tytuł prawny; jeżeli zaś pozwalało bez takiego tytułu, to przyznawało samo, że dzieje się to jedynie z konieczności. Wolności więc pobierania odsetek, przyznawanéj przez ustawodawstwa począwszy od rewolucyi francuzkiéj, nie trzeba tłómaczyć bezwzględnie, ma ona bowiem miejsce tylko w tym razie, jeżeli zachodzą odpowiednie tytuły prawne.

4. Inni znowu starają się wytłómaczyć zmianę, jaka zaszła w stanowisku Stolicy Apostolskiéj na podstawie zmienionych stósunków ekonomicznych. Zwracają przytem uwagę szczególnie na nadzwyczajny wzrost wartości pieniędzy; i na rozmaite, niezliczone sposoby przy pomocy których można dziś ciągnąć korzyści z pieniędzy. Pieniądze bowiem są dzisiaj nie tylko miernikiem wartości, ale zarazem jéj przedstawicielem, gdyż zawierają w sobie wszystko, co tylko można za nie otrzymać, a więc także wartości przynoszące dochody. Przy pożyczce przechodzi przedmiot (species) na własność dłużnika; wierzycielowi zaś pozostaje prawo żądania zwrotu innego przedmiotu téj saméj jakości i ilości (genus), a prawo to jest jako res incoporalis jego własnością. Jeżeli więc pożyczka zostanie spożytą, w takim razie znika przedmiot a dłużnik nie otrzymuje w zamian żadnego ekwiwalentu. Inaczéj przedstawia się rzecz przy pożyczkach wytwórczych, przy których przedmiot (species) służy tylko na to, ażeby wydawać ciągle nową wartość. W tym razie pozostaje pożyczony przedmiot w ręku dłużnika nieuszkodzony i przynosi mu dochody. Ponieważ więc przedmiot przynosi korzyści, a prawo własności przysługuje wierzycielowi, może więc ten ostatni żądać słusznie wynagrodzenia — odsetek.[1])

Dziwić się tylko wypada, że teorya ta szuka rozwiązania kwestyi, opierając się na okoliczności przenoszenia prawa własności. Już pierwszy przeciwnik zakazu pobierania odsetek Salmasius zaprzeczał, jakoby przy pożyczce miało miejsce przeniesienie prawa własności, rozumiejąc dobrze, że tylko w ten sposób można występować przeciw zakazowi pobierania odsetek.[2]) Ale twierdzenie takie jest zupełnie bezpodstawne. Niesprawiedliwą bowiem rzeczą byłoby żądać od dłużnika zwrotu przed-

---

z r. 1654 5% odsetki, nie był niczem innem, jak właśnie tytułem renty uznanym przez prawo kanoniczne (census). Z tego też powodu nie podnosili teologowie przeciw temu żadnego zarzutu (Por. Laymann, *Theol. moral.* c. 18 n. 13; Sporer *Theol. moral.* Tr. 6 c. 6 n. 27; Lacroix, *Theol moral.* l. 3 p. 2 n. 1024.

[1]) Por. Stöckl *Handbuch der Philosophie* 2. ed. II. 587. Funk, *Zins und Wucher* 221. Pruner, *Moraltheologie* 598.

[2]) Bened. XIV. *De synod. dioeces.* 10. 4. 2, Weiss p. d. IV. 508.

miotu, który nigdy nie przeszedł był w jego nieograniczone posiadanie. Zresztą sama natura pożyczki wyklucza już dwóch właścicieli obok siebie, ponieważ przedmiot pożyczki jest rzeczą zamienną, przeznaczoną do zużycia. Nakoniec warunki umowy pożyczkowéj czynią wprost niemożebnem, ażeby wierzyciel zatrzymywał własność przedmiotu nawet po udzielonéj pożyczce. Wynikałoby bowiem z tego, że wierzyciel mógłby być pociąganym do odpowiedzialności wynikającéj z posiadania rzeczy. Ale odpowiedzialnym jest tylko dłużnik; słusznem więc jest, ażeby jemu przypadały w udziale korzyści i to właśnie na podstawie prawa własności, które przechodzi na niego w zupełności w chwili wykonania umowy pożyczkowéj.

Jeszcze jedna okoliczność przemawia przeciw żądaniu odsetek przy pożyczkach przynoszących pożytki. Nie należy mianowicie nigdy zapominać, że przy pożyczce podobnie jak przy każdéj innéj dwustronnéj umowie świadczenie musi być równe zapłacie. Przy obliczeniu zaś tego, co jedna strona świadczyła, nie może być przyjętą za podstawę korzyść, jaką odnosi z tego strona druga, a na co tak bardzo kładą nacisk obrońcy téj teoryi. Jeśliby bowiem rzecz tak się miała, w takim razie deska, którą podadzą tonącemu, miałaby wartość nieobliczoną. Wartość zaś świadczonego przedmiotu może być ocenioną jedynie według ogólnie przyjętéj powszechnie miary (ex communi aestimatione) ciężaru, jaki ktoś przyjmuje na siebie przez zobowiązanie się do świadczenia. Jeżeli przedmiot dany posiadał bardzo nieznaczną wartość, nie można też nic żądać. Jeśli zaś ktoś ciągnie wielkie korzyści z otrzymanego przedmiotu, nie jest zobowiązany do zapłacenia równie wielkiego wynagrodzenia, choć może to uczynić z własnéj woli.*) Zastósowawszy to, co powiedzieliśmy, do kontraktu pożyczki, widzimy jasno, że nie można żądać odsetek jedynie na podstawie tego, że dłużnikowi udało się pożyczone pieniądze dobrze zużytkować. Jak długo bowiem pieniądze znajdują się w jego posiadaniu, jest to jego zasługą. Prawda, że możliwość takiego odpowiedniego użycia pieniędzy zawdzięczać będzie dłużnik wierzycielowi, ale m o ż l i w o ś ć nie jest rzeczywistością i nie możemy się z nią liczyć. Jeśli zaś możliwość ta stanie się rzeczywistością, nie da się to przypisać jako zasługa ani wierzycielowi ani naturze umowy pożyczkowéj.

Zauważyć jeszcze wypada, że teorya ta nie wyjaśnia należycie stanowiska Stolicy Apostolskiéj, ponieważ Stolica Apostolska nie ogra-

---

*) „Ille qui ex re alterius empta *multum* juvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare." S. Thom. 2. 2. qu. 77 a. 1. Por. Lehmkuhl p. d. I, n. 1093.

nicza wcale żądania odsetek do pożyczek wytwórczych, ale pozwala je w ogóle.

5. Maffei i zwolennicy poprzednio wyłuszczonego systemu mają zupełnie racyę w jednym względzie, biorąc mianowicie przy rozwiązaniu kwestyi odsetek na uwagę zmiany stósunków ekonomicznych. Z drugiéj zaś strony popełniają oni błąd zasadniczy, biorąc za podstawę ocenienia słuszności odsetek pożytek, jaki dłużnik osiąga z pożyczki, nie zaś rzeczywistą wartość usługi, jaką wyświadcza wierzyciel.

Biorąc na uwagę zawarcie pewnéj poszczególnéj pożyczki, można się łatwo przekonać, że wartość usługi wierzyciela da się ocenić, ponieważ wierzyciel zobowięzuje się nie żądać zwrotu pożyczonego przedmiotu przed oznaczonym terminem. Jeżeli zaś kto zobowięzuje się do zaniechania czegoś, co byłby w prawie uczynić, jeżeli zobowięzuje się nie korzystać z swego prawa — w takim razie zobowiązanie jego należy do rzędu t. zw. usług ujemnych. Ponieważ zaś wartość usług da się ocenić i zmierzyć podobnie jak i wartość innych przedmiotów, ponieważ daléj wartość znajduje swój wyraz w cenie, należy więc określać wartość danéj usługi według ogólnych prawideł ceny.

Punktem zaś, z którego wychodzimy przy ustanowieniu ceny jakiejś rzeczy, jest jéj zdolność być użyteczną, t. j. jéj zdolność zaspokajania potrzeb człowieka. Jeżeli przedmiot pewien posiada tę przedmiotową zdolność, w takim razie należy on do rzędu dóbr ekonomicznych i posiada wartość użytkową. Drugim momentem w tworzeniu się wartości jest ta okoliczność, że ludzie odkrywają tę zdolność przedmiotu i zdolności téj przyznają jakieś znaczenie podmiotowe. Jeśli więc przedmiot posiada taką zdolność przez ludzi mu przyznaną, w takim razie może być wymieniony za inny przedmiot, t. j. nabywa wartość zamienną. O wartości zamiennéj decyduje w pierwszym rzędzie podaż i popyt; muszą bowiem istnieć tacy, którzy pewnego przedmiotu potrzebują i drudzy, którzy go im mogą dostarczyć. Następnie należy wziąść na uwagę stósunek między podażą a popytem, liczbę przedmiotów i zamiar obu stron. Każda z obu stron, dostarczający jak i przyjmujący mają swoją granicę, poniżéj któréj sprzedający przedmiotu swego nie sprzeda, powyżéj zaś któréj kupujący przedmiotu nie nabędzie. Jeżeli granice te się pokryją, przychodzi do skutku cena. Jakie zaś czynniki działają po obu stronach? Po stronie proponenta decydują przedewszystkiem koszta produkcyi, następnie stósunkowa rzadkość względnie obfitość danego przedmiotu, nakoniec pewne szczególne trudności, połączone z jego wyszukaniem lub wyrobieniem. Po

stronie n a b y w a j ą c e g o decyduje zaś w pierwszym rzędzie wartość użytkowa danego przedmiotu, ponieważ nabywający przystępuje do zamiany właśnie w celu nabycia przedmiotu, posiadającego pewne potrzebne mu właściwości. Wszystkie te czynniki w połączeniu przyczyniają się do wytworzenia c e n y.*)

Widzimy więc, że cena podlegać musi ciągłym wahaniom, ponieważ z jednéj strony wartość użytkowa przedmiotów jest rozmaitą, z drugiéj zaś strony opinia człowieka, przypisująca téj wartości przedmiotów większe lub mniejsze znaczenie, podlega ciągłym zmianom Uciążliwe lub przykre położenie kupującego nie może podwyższyć ceny przedmiotu, tak samo jak i ta okoliczność, że kupujący z powodu osobistych stósunków, w jakich się znajduje, może z pewnego przedmiotu ciągnąć większe pożytki. Jeżeli ktoś nadużywa przykrego położenia kupującego,

*) Costa-Rosetti, *Philosoph. moral.* 753 oświadcza, że prawie wszystko, co pisze się dzisiaj w przedmiocie wartości i ceny, można znaleźć u dawniejszych teologów. Por. De Lugo, *De just. et jure* d. XXVI. 4. n. 43; Molina *de just. et jure* disp. 348 n. 2. Dla bliższego wyjaśnienia tego, co powiedzieliśmy, nie będzie bez interesu podać tu t e o r y ę w a r t o ś c i ś w. A n t o n i n a, tego światłego zjawiska ginących wieków średnich, tem bardziéj, że mieści ona w sobie wszystko, co powiedzieli w tym przedmiocie moraliści i prawnicy średniowieczni. Teoryę swoją rozwija on w następujący sposób: „Emptio et venditio videtur introducta pro communi utilitate utriusque, dum videlicet unus indiget ro alterius et de converso. Quod autem pro communi utilitate introductum est, non debet inter eos secundum aequalitatem contractus institui. Quantitas autem rerum, quae in usum hominum veniunt, mensurantur secundum pretium datum, ad quod est inventum numisma. Et ideo si pretium excedit quantitatem valoris rei, vel e converso res excedit pretium, tollitur aequalitas et committitur consequenter iniquitas, iniquitas enim dicitur inaequitas, i. e. inaequalitas... Et pro majori declaratione huius materiae videnda sunt: Primo unde accipiendus sit debitus valor rei, secundo quae sit latitudo competens valoris rei... Et pro declaratione I-i oportet tria considerari diligenter: 1. Et primum est quod duplex est valor rerum: a) Naturalis est secundum bonitatem naturalem a Deo creata, et hoc modo mus, vel pulex vel formica plus valent quam panis, quia illa habent vitam, animam sensitivam at non panis vel etiam margarita; b) valor dicitur usualis, secundum quod assumitur ad usum nostrum, et hoc modo quanto aliqua sunt usibus nostris utiliora, tanto plus valent, et secundum hoc panis plus valet, quam mus. Quia ergo actus emendi et vendendi ad usus humanae vitae merito ordinantur, ideo rerum, ad usum humanae vitae venalium valor sumendus est secundo (b) modo, non primo (a). 2. secundo considerandum circa valorem rei est, quod ipse valor rerum secundo modo b) acceptus, i. e. secundum quod sunt ad usum nostrum in re venali, tripliciter pensatur. a) Primo ex eius virtuositate, et virtuositas quidem rei attenditur secundum quod res ex suis realibus virtutibus et proprietatibus est nostris utilitatibus virtuosior et efficacior; et hoc modo bonus panis triticeus plus valet ad nostrum usum quam hordeaceus, et fortis equus ad recturam plus, valet quam asinus. b) Secundo pen-

albo stara się wyzyskać jego szczególne przywiązanie lub upodobanie do pewnego przedmiotu — ten sprzedaje to, co do niego nie należy, — w życiu codziennem nazywamy to wymuszeniem.

Zastósowawszy wszystko, co powiedziano, do umowy pożyczkowéj należy się zastanowić nad tem, jakim zmianom wartości może podlegać usługa wyświadczona dłużnikowi przez wierzyciela? W tym celu potrzeba bliżéj rozważyć, co zamierza dłużnik uczynić z pożyczonymi pieniędzmi. Są tu możliwe tylko dwie ewentualności: albo używa on ich na pokrycie swoich potrzeb, albo nabywa za nie inne przedmioty, dające dochód i obraca je na jakieś rentowne przedsiębiorstwo.

W pierwszym wypadku kwota pożyczona wyraża ściśle wartość wyświadczonéj usługi; usługa bowiem wierzyciela nie może być wyżéj cenioną. Prawda, że wierzyciel pozbawił się na pewien czas

---

satur rei valor ex ejus raritate, i. e. secundum quod res ex suae inventionis raritate et difficultate magis necessariae sunt, pro quanto videlicet ex eorum penuria majorem ipsarum indigentiam et minorem facultatem habendi et utendi habemus. Unde Hieronymus: Omne rarum charum. Et secundum hoc bladum plus valet tempore famis et caristiae, quam tempore, quo multum abundat apud omnes. Sic quatuor elementa: ignis, aër, aqua et terra vilioris pretii aestimantur apud homines propter eorum copiam, quam balsamum vel aurum, quamvis illa de se sint magis necessaria, quam utilia vitae nostrae. c) Tertio pensatur in re venali ejus complacibilitas, i. e. secundum quod magis vel minus complacet voluntati nostrae habere talem rem et uti ea. Uti enim, prout hic sumitur, est rem in facultatem voluntatis assumere vel habere; et ideo non modica pars rerum venalium ex beneplacito voluntatis pensatur, sive plus sive minus complacentiae in usu hujus rei vel illius, secundum quod unus equus est gratior uni et alter alteri; et unum ornamentum uni, alterum alteri, et hoc modo unus rem alterius viliorem multum appretiat et sibi reputat pretiosam et cavam et e converso. — 3. Tertium considerandum circa valorem rerum est, quod valor rerum venalium vix aut nunquam potest a nobis determinari nisi per conjecturalem et probabilem opinionem, et hoc non punctualiter sub indivisibili ratione aut mensura in plus vel minus, sed sub aliqua latitudine competenti respectu temporum, locorum et personarum. Circa quam latitudinem diversi homines in aestimando differre probantur, et hoc etiam dicit Thomas, ubi supra, quod valor rerum non consistit in puncto indivisibili, unde aliquantulum plus, aliquantulum minus emere vel vendere non tollit aequalitatem vel justitiam, dummodo non fiat excessus notabilis contra conscientiam. II. Quantum ad secundum, scl. qualis sit competens latitudo valoris rei, intra cujus limites possit pretium extendi, dicendum, quod tripliciter hoc innotescere potest: 1° ex jure, quod si pretium, quo venditur res, excedat medietatem justi pretii: puta, valet res decem florenos prout communiter aestimatur, et tamen venditor petit et recipit quindecim florenos, tunc secundum jura contractus est nullus. X. de empt. et vendit. c. Cum dilecti. 2° ipsa latitudo pretii potest innotescere ex consuetudine. Nam ut... experientia satis patet, quod consuetudinario relinquitur ipsis permutantibus, ut pensata mutua necessitate, reputent se mutuo dare

prawa własności, ale czasu tego użył dłużnik jedynie na zużycie pożyczonéj kwoty. Usługa więc, jaką wierzyciel wyświadcza przez udzielenie pożyczki, posiada w tym razie jedynie wartość użytkową. Jeżeli ekonomiczne położenie danego społeczeństwa jest tego rodzaju, że zawiera się pożyczki wyłącznie w celach spożywczych, usługa wierzycieli posiadać będzie jedynie wartość użytkową. Z tego też powodu nie można żądać oprócz zwrotu pożyczonéj sumy jeszcze zapłacenia jakiejś osobnéj ceny za wyświadczoną usługę, innemi słowy żądanie odsetek oprócz zwrotu pożyczonéj kwoty jest w takim razie nieuzasadnionem. Może jednak mieć miejsce drugi wypadek, że mianowicie dłużnik użyje pożyczki na nabycie przedmiotów przynoszących mu stałe pożytki. W tym razie usługa wierzyciela, wyświadczona dłużnikowi, posiada już pewną realną, ocenić się nie da-

---

aequivalens et hinc inde accipere. Et hic modus commutationis fieri dicitur quasi sub lege naturae dicente: fac alteri, quod tibi vis fieri. Satis ergo est probabile, quod quando contrahentes mutuo sint contenti, mutuo sibi remittere velint si aliquo modo tamen deficiunt a perfecta justitia. 3° innotescit latitudo pretii rerum ex discretione. Dictat enim discretio, quod cum res in se valens decem, tamen habenti est cara et utilis ut duodecim, si volo eam habere, dem sibi non tantum decem, sed quantum sibi valet, ex quo ipse retinere volebat ut duodecim. Unde et beatus Thomas dicit (2. 2. qu. 77) quod vendere res plus quam valeant, est iniustum, nisi in detrimentum cederet venditoris vendere quantum valet. puta, quia sibi est utilis multum illa res vel necessaria; tunc enim poterit plus vendere, quam res in se valeat, quantum scilicet valet ipsi venditori. *Sed quamvis emptor multum juvetur ex re, quam vult emere, si venditor inde non damnificatur ex carentia ipsius rei, non propterea plus potest vendere rem, quam valeat in re, quia utilitas quae supervenit emptori non est ex conditione vendentis, nec ex conditione rei in se, sed ex conditione ementis, unde non debet vendere illi, quod non est suum.* Si tamen sua liberalitate emptor vult aliquid plus dare, quam valeat res, quia inde multo juvatur, potest recipi.“ S. Antonin. *Summa theol.* ed. P. Ballerini, Veronae 1740. P. 2, s. 1 c. 16 De fraude in negotiatione § III. Wzorowa teorya wartości św. Antonina, powoduje nas do powtórzenia na tem miejscu uwagi, jaką czyni Janssen p. d. I 391, 410, że mianowicie powinniśmy dokładnie przestudyować rozprawy kanonistów i moralistów XIV i XV w. de usuris, de origine censuum, de contractibus, de venditione et emptione. Podobne studyum wyjaśniłoby nam dokładnie ekonomiczne stósunki wieków średnich. W tym celu podaje Janssen Henr. Langenstein, de Hassia: De Judaeis. Znaleźć można między rękopismami biblioteki wiedeńskiéj: *Codex Camp.* fol. 19. O téj rozprawie powiada jeden z bibliografów: „Tractatio tota lectu digna est variaque offert, quae non ante quatuor jam saecula scripta fuisse videantur.“ O Henryku z Hassia, który wkrótce po założeniu uniwersytetu wiedeńskiego był tam profesorem. por. Wappler: *Gesch. der Wiener Universitaet.* Drugą tego rodzaju rozprawą jest: „Tractatus de contractu emptionis et venditionis.“ Znajduje się w dodatku do dzieł Gersona: Opp. IV, 185—224 ed Colon. ab. an. 1484.

jącą wartość. Inaczéj nie można uzasadnić tytułu lucrum cessans. Na podstawie tego tytułu prawnego może wierzyciel żądać wynagrodzenia za zyski, jakie zamierzał ciągnąć z pożyczonéj sumy, i które byłby prawdopodobnie osiągnął, gdyby się był ich nie zrzekł ze względu na udzielenie pożyczki. Nadzieje wierzyciela przedstawiają więc pewną ocenić się dającą wartość. To samo odnosi się też do dłużnika, jeżeli przyłącza się do jakiegoś zyskownego przedsiębiorstwa; i jego nadzieje na zysk mają pewną obliczalną wartość. Ponieważ zaś wierzyciel daje mu możność urzeczywistnienia téj nadziei w ten sposób, że do pewnego terminu nie żąda zwrotu pożyczonéj kwoty, wynika więc z tego, że wartość jego usługi przewyższa pożyczoną kwotę. Przy dalszem zaś ocenieniu mogą zajść dwa wypadki. Być może, że pożyczka przynosi pożytki jedynie tylko w ręku dłużnika, iż zawdzięcza on to swojéj zdolności, zręczności, stósunkom, w ogóle swoim osobistym przymiotom. W tym razie nie może wierzycielowi przysługiwać prawo pobierania odsetek. Podobnie bowiem jak przy sprzedaży cena nie powinna podwyższać się z powodu, że kupujący ma szczególne upodobanie do danego przedmiotu, — tak też nie może być mowy o powstaniu pewnéj wartości zamiennéj świadczenia wierzyciela, jeżeli świadczenie to przynosi dochód jedynie w wyjątkowych wypadkach, pod pewnymi szczególnymi warunkami, podczas gdy większa część społeczeństwa nie umiejąc albo nie będąc w stanie spożytkować go w ten sposób, nie przyznaje mu nadzwyczajnéj wartości.

Ten stan rzeczy ulega jednak zupełnéj zmianie, jeżeli ekonomiczne i społeczne stósunki są tego rodzaju, że każda gałąź produkcyi jest otwartą i dostępną dla każdego, jeżeli w ogóle dla każdego istnieje możność użycia swoich pieniędzy w sposób zyskowny. Stósunki tego rodzaju nadają usłudze wierzyciela szczególną wartość i znaczenie. A ponieważ znaczenie téj usługi da się ocenić i obliczyć, nic więc dziwnego, że usłudze wierzyciela przyznaje się zwykle pewną wartość, a wartość ta wyrażona w pieniądzach, nazywa się odsetkami. Jak długo usługa wierzyciela posiada jedynie wartość użytkową, nie może być mowy o jakiejś cenie; gdy jednak usługa ta nabiera wartości zamiennéj, powstaje natychmiast myśl, że za usługę tę słusznie i sprawiedliwie należy się pewne według zwykłego ocenienia (aestimatio communis) obliczone wynagrodzenie: odsetki. Słuszność odsetek jest w tym razie ogólną, t. j. prawidło to rozciąga się także na takie poszczególne wypadki, przy których brak tego zasadniczego warunku. Można więc czasem żądać zupełnie słusznie odsetek, chociaż pożyczki nie użyto na cele wytwórcze, podobnie jak musimy płacić za pewien przedmiot

całą cenę, chociaż go nie używamy według zasady: „lex fundato in praesumptione generali non cessat pro casu particulari, licet pro eo non pugnet ratio particularis." — Kiedy nastąpiła zmiana wartości usługi świadczonéj przez pożyczkę, z wartości użytkowéj na zamienną nie da się dokładnie określić. Z przedstawienia jednak stósunków ekonomicznych, jakie panowały w pojedyńczych peryodach, wynika, że zmiana ta nie miala jeszcze miejsca w wiekach starożytnych chrześciańskich, i w wiekach średnich, ani też w pierwszych wiekach czasów nowożytnych. Zmianie téj sprzyjał szczególnie koniec poprzedniego i początek dzisiejszego stulecia, kiedy to kapitał uzyskał przewagę we wszystkich gałęziach życia ekonomicznego. Od tego też czasu, według naszego przekonania, uznaje św. Stolica mierne odsetki jako w ogóle dozwolone, nawet bez tytułów zewnętrznych na podstawie ogólnych stósunków ekonomicznych.[1])

W wyżéj wyłożonéj teoryi nie braliśmy zupełnie na uwagę zewnętrznych tytułów prawnych, które i dziś jeszcze istnieją wszędzie tam, gdzie zachodzą warunki określone przez nas przy ocenieniu znaczenia tych tytułów. Osobliwie w razie wynikłéj szkody lub straty (damnum emergens, lucrum cessans) można żądać wynagrodzenia, przewyższającego zwykłe odsetki. Pozostaje też tytuł prawny ryzyka (periculum sortis), naturalnie pod warunkiem, że niebezpieczeństwo, jakiemu podlega pożyczona kwota, jest nadzwyczajne, nie zaś takie, jakie zachodzi we wszystkich wypadkach. Co się tyczy kary za zawód (poena conventionalis) jest ona zupełnie uzasadnioną w razie, jeżeli się jéj żąda z przyczyny naruszenia warunków umowy a nie z prostéj chciwości. W takim razie jest dozwolonem żądanie kwoty przewyższającéj nawet zwykłe odsetki. To samo odnosi się też i do wydatków, które są połączone z zawarciem kontraktu pożyczki; koszta te musi ponosić dłużnik.[2])

Innem, nie mniéj ważnem pytaniem, na które należy odpowiedzieć ze stanowiska naszéj teoryi, jest wysokość odsetek, t. j. oznaczenie

---

[1]) Zapatrywanie to znajduje w ostatnich czasach coraz więcéj zwolenników wśród teologów. Por. Scavini *Theol. moral.* II, tr. 6. diss. 4. c. 2; Simar, *Lehrbuch der kathol. Moraltheologie*, ed. Freib. 1867 § 186. Najznakomitszemi dzielami w tym względzie, na których i my opieraliśmy nasze wywody, są: A. Lehmkuhl S. J. *Zins und Wucher, St. a. M. L.* 1879. I. 225. Następnie, *Theol moralis* n. 1090—1103; J. Costa Rosetti S. J. „Abriss eines Systems der Nationaloekonomie im Geiste der Scholastik, *Christlich-sociale Blätter* 1888. 513, 545. Tego samego *Philosophia Moralis* ed. 2. 1886, 764—786; H. Pesch S. J. „Zinsgrund und Zinsgrenze, *Zeitschrift für kathol. Theol.* 1888, 36. 393.

[2]) Por. Lehmkuhl *Theol. moral.* n. 1107.

punktu, w którym żądana kwota przestaje być odsetkami a staje się lichwą? Rozstrzygnięcie tego pytania należy w pierwszéj mierze do państwa, podobnie jak uregulowanie cen wchodzi w zakres władzy państwowéj. Nowsze ustawodawstwa jednakowoż opierają się w kwestyi odsetek i lichwy na fałszywych albo też niezupełnie słusznych zasadach.

(Dokończenie nastąpi.)

Spór o Apostolicum.

Latem roku zeszłego wybuchł w łonie protestantyzmu zaciekły spór o apostolskie wyznanie wiary, o skład apostolski. Powód do tego nastręczyło złożenie z urzędu protestanckiego pastora Schrempfa w Leuzenburgu w Wyrtembergii przez konsystorz krajowego kościoła. Ponieważ pastor ten nie mógł pogodzić używania w liturgii i kazaniach apostolskiego symbolu ze swemi religijnemi przekonaniami, oświadczył swym parafianom, że wbrew swemu przekonaniu nie mogąc działać, nie będzie nadal apostolskiego wyznania przy udzielaniu Chrztu używał. Parafia zaskarżyła go o to, a konsystorz złożył go z urzędu 3 czerwca 1892 r. „z powodu niedopełnienia przyjętych obowiązków.“

Tymczasem bardzo wielu duchownych protestanckich w Niemczech to samo zajmuje zasadnicze stanowisko co Schrempf, choć w swych urzędowych czynnościach, w liturgii i kazaniach, symbol apostolski biorą za podstawę i wedle istniejących rozporządzeń kościelnych zobowięzują do niego chrzconych i konfirmandów. Z pewnością niewygodne to i przykre bardzo położenie, i dla tego w różnych kołach powstała kwestya, czyby nie należało nastawać na to, iżby w ewangelickim kościele krajowym obywać się można bez apostolicum. W Berlinie odniosła się deputacya studentów teologii w téj sprawie do prof. Adolfa Harnaka, jednego z głównych reprezentantów „wolnego kierunku“, z zapytaniem, czyby nie mogli wnieść wspólnie prośby do najwyższéj rady kościelnéj, iżby apostolicum z formuły zobowięzującéj duchownych i ze służby kościelnéj usunęła. W swéj odpowiedzi wyraża się Harnack bez ogródki: „dojrzały rozum Chrześcianina, wykształconego na ewangelii i historyi kościelnéj, musi się gorszyć z niektórych zdań apostolicum.“ Pojedyńczych zdań, mianowicie: „poczęty z Ducha św., narodzony z Panny Maryi“, nie uznaje on wcale. Należy dla tego

nad tem pracować, aby symbol z liturgicznego używania usunąć zupełnie, albo umożebnić parafiom jego nieużywanie. Nasz czas nie jest stósowny do zastąpienia apostolicum lepiéj sformułowanym symbolem. Ze względu na „wysoką wartość i treść w wielu rzeczach prawdziwą“ składu apostolskiego, poleca chwilowo praktyczną akomodacyą i stawia twierdzenie, że co do używania apostolicum nie potrzebuje świecki kościoła ani duchowny urzędu opuszczać, choć jedno lub drugie zdanie symbolu nie zdaje mu się prawdziwem.

Te wywody wysoce cenionego teologa berlińskiego przyczyniły się głównie do rozbudzenia sporu względem Apostolicum w szerokich kołach. Pojawiły się liczne pisma za i przeciw składowi apostolskiemu i jego używaniu, tak samo na zebraniach i w mowach przemawiano za jego usunięciem lub zatrzymaniem. Wreszcie w listopadzie r. z. wmieszała się do debaty berlińska „najwyższa rada kościelna ewangelicka“, wydając okólnik do jeneralnych superintendentów. Harnack i towarzysze zostali tamże potępieni, równocześnie jednak wiara w pojedyńcze artykuły symbolu została wydana na pastwę. Najważniejsze zdanie bowiem okólnika brzmi: „Przy wszelkiéj ewangelickiéj wolności i dalecy od tego, aby z wyznania albo z każdego pojedyńczego jego zdania czynić strętwiałe prawo naukowe, nie możemy ścierpieć u naszych duchownych żadnego agitatorskiego usiłowania w celu zepchnięcia Apostolicum z jego stanowiska.“ Tak więc pojedyńczych artykułów symbolu nie potrzeba uważać za prawo naukowe; ludzie co w nie nie wierzą, mogą mimo to z dobrem sumieniem urząd kaznodziejski przyjąć i sprawować i tak siebie samych jak chrzconych i konfirmandów na Apostolicum zobowiązać!

Stanowisko nasze katolickie w obec tego sporu jest jasne i nie potrzebujemy się wcale w téj walce zapalać, gdyż posiadamy żywą powagę naukową w Kościele. Wiara nasza nie opiera się na żadnym pisanym symbolu mniejszéj lub większéj lub wątpliwéj autentyczności, lecz w nieomylnym urzędzie nauczycielskim Kościoła jest dla nas powaga boska. Treść symbolu, tak jak nam go Kościół podaje, i dla tego, że nam go podaje, przyjmujemy jako niesfałszowaną naukę apostołów. Zaś co do powstania i historyi symbolu możemy tak samo swobodnie rozprawiać jak o pochodzeniu tak zw. „nauki dwunastu Apostołów“ i o historyi powstania apostolskich konstytucyi i kanonów. Gruntowne jednak zbadanie pochodzenia apostolskiego wyznania po stronie katolickiéj było warte pracy, któréj się podjął i ze zadania znakomicie wywiązał uczony Benedyktyn beuroński O. Suitbert Baeumer, w dziele pod tyt. ***Das***

*apostolische Glaubensbekenntniss. Seine Geschichte u. sein Inhalt.**) Wobec sporu rozjątrzającego umysły w protestanckim obozie, w którym wolny kierunek odrzucający jeden po drugim z artykułów fundamentalnych wiary chrześciańskiéj, odniesie niewątpliwie zwycięztwo, warto rzecz o składzie apostolskim zdadać gruntownie, jak ją nam przedstawia znakomity Benedyktyn.

Co jest symbol apostolski? Zkąd pochodzi nasze tak zw. apostolskie wyznanie wiary? Jaką ma podstawę w Piśmie św. Nowego Testamentu? Albo czy jest starsze od Now. Testamentu? Jakie znaczenie i doniosłość mają pojedyńcze artykuły? — to są główne punkta, które autor obszernie rozbiera.

Stósownie do tego podzielona jest rozprawa na dwie główne części: I. Studyum nad pochodzeniem apostolskiego symbolu; II. Krótki komentarz i ocenienie treści.

Po obszernem rozwiedzeniu się nad nazwą i pojęciem symbolu, konstatuje, że około r. 500 na zachodzie a może i w Rzymie dzisiejszy tekst był w używaniu; zanim krytyczne zarządza badanie, daje pogląd na orzeczenia źródeł i dotychczasowe opracowania. Dokładnie i rozważnie objaśnia autor dosłowne brzmienie i zmiany w symbolu w przebiegu pierwszych wieków. Najprzód podaje symbol z czasu Leona W., następnie apostolski, rzymski i pozarzymski (afrykański, akwilejski) symbol podług Augustyna św., Rufina i innych. Uwagi godne jest to, że Rufin poświadcza, iż tradycya przodków przypisuje symbol Apostołom i że go przed rozejściem się na cały świat ułożyli: „Discessuri itaque ab invicem, normam sibi prius futurae praedicationis in commune constituunt... Symbolum autem hoc multis et justissimis ex causis appellari voluerunt.“ Przedmiot dalszego badania stanowi starorzymskie Apostolicum według św. Ambrożego, jako też rzymskie Apostolicum z pierwszéj połowy 4 wieku. Następuje ciekawe objaśnienie różnych wschodnich apostolskich symbolów.

Rezultat dotychczasowego badania zawarty jest w zdaniu: „Apostolskie wyznanie wiary było węzłem łączącym Kościoły wszystkich krajów, wschodu i zachodu, Scytów i Barbarów, Koptów, Armeńczyków, Syryjczyków i Indyan; łączył on wszystkich, co miano chrześcian nosili, którzy je wszyscy choć w niektórych odmiennych formach posiadali. Był to symbol w całem znaczeniu słowa »katolicki« i apostolski.“

Następnie przedstawia autor symbol wedle świadectw Cypryana,

*) Wyszło u Kirchheima w Moguncyi 8° VIII 240 str. ℳ 2,60.

Firmiliana, Tertuliana i innych Ojców Kościoła przez cały wiek trzeci aż do jego początku. Wzmianki godny jest mianowicie krytyczny dowód, że w Rzymie na początku trzeciego wieku dawniejsza forma: Credo in *unum* Deum omnipotentem, Creatorem... po wypuszczeniu unum zamieniona została na słowa: Credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem. Nie była to żadna zmiana sensu, lecz wyraźniejsze sformułowanie pierwotnéj myśli w obec heretyckich przekręceń Monarchianów i Patripassyanów. „Tym falszowaniom wiary starano się przez to postawić tamę, że rzymska władza, albo przełożeństwo kościelne, Zefiryn i jego rada ostre zaznaczenie jedności Boga przez opuszczenie tego unum w symbolu złagodziło, i przez dodanie imienia „Ojca“ różnicę osób w jedności istoty z góry oznaczyło.“ Ze świadectw i wyrażeń Ojców (jak Ireneusza i Tertulliana) przy końcu lub (jak Justyna i Hermasa) z 2 wieku, jako też ze zgodności ich wyrażeń z formułami, które znajdujemy jako pytania przy chrzcie i symbolu w kościołach w 3 i na początku 4 wieku, wykazuje autor, że i w 2 wieku, mianowicie w Rzymie istniala co do treści identyczna formuła, która jako kanon, regula, symbol była ich podstawą.

W ten sposób zbliżamy się coraz bardziéj do początku Chrześciaństwa i powstaje pytanie: „Czy dowieść można istnienia symbolu lub formuły wyznania w czasie apostolskich Ojców około roku 100 naszéj ery?“ Kwestyą tę rozwięzuje się z pism apostolskich Ojców, szczególniéj przy pomocy odnalezionych w nowszych czasach chrześć. pism i fragmentów czasu poapostolskiego („nauka Apostołów“ i uzupełnienia do listów Klemensa). Chociaż jedna lub druga kwestya poboczna nie może być rozstrzygnięta ze znanych dotychczas dokumentów, to jednakowoż w każdym razie „jasnem jest, że Ojcowie i pisarze kościelni z 2 wieku istnienie pewnéj reguły wiary i sformułowanego wyznania przy Chrzcie przypuszczają, i że apostolscy Ojcowie około r. 100 o niéj wzmiankują. Przypuściwszy, że nie możemy daléj poszukiwać śladów symbolu, pewnem jest niewątpliwie, że w czasie uczniów apostolskich Ignacego, Polikarpa, Klemensa istniał symbol pewien, a ztąd apostolskie jego pochodzenie zapewnione. Bo co uczniowie apostolscy mieli i wykonywali, było im przekazanem przez ich nauczycieli, Apostołów.“

Autor jednak rozciąga swe badanie także i na czas Apostołów. Jako niedostatecznie uzasadnione uważa on twierdzenie w nowszych czasach kilkakrotnie podnoszone, że Zbawiciel w 40 dniach pomiędzy Zmartwychwstaniem a Wniebowstąpieniem uczniom swym dał symbol jako treść warunków zbawienia. Również utrzymuje, że nie możemy

przyznać historycznego uprawnienia twierdzeniu z dawniejszych czasów, jakoby z nagléj boskiéj inspiracyi każdy Apostół był ułożył jeden z artykułów. W każdym razie bada starannie i w ściśle naukowy sposób mowy i pisma Apostołów i dowodzi z nich istnienia pewnéj formuły wyznania i to przypuszczenie uważa za zupełnie usprawiedliwione i historycznemi faktami uzasadnione. Nadto z natury rzeczy Kościół i jego przełożeni, którzy wszędzie j e d n ę naukę i prawdę, jednę i tę samą ewangelią głosić mieli, nie mogli się obyć w pierwszych latach swéj działalności bez pewnéj formuły wyznania wiary.

Rezultat ostateczny całego badania można ująć w tych słowach: „Z formuły Chrztu św., którą Chrystus P. dał Apostołom, z kazania apostolskiego, jakie znajdujemy w mowach Piotra św. i z niektórych wyrzeczeń Pawła, powstało w obec potrzeby, iżby nowonawróceni przed swem przyjęciem dawali w ustnem wyznaniu pewną rękojmią wewnętrznego usposobienia i przekonania, dokładnie sformułowane wyznanie wiary lub symbol. Albo rozporządził je tedy książę Apostołów, albo wspólnie ułożyło je dwunastu Apostołów. Może miało z początku postać pytań i odpowiedzi. W obec błędów heretyckich, powstających przy końcu apostolskiego czasu, okazała się potrzeba rozszerzenia istniejącego od początku, czy to we formie interrogatio Baptismi, czy też w zaokrąglonéj samodzielnéj formie, wyznania wiary przy Chrzcie. Uzupełnienia zostały wzięte z apostolskiéj tradycyi... Jasnem tedy, że takie wyznanie najsłuszniéj na nazwę „apostolskiego“ zasługuje i że z początku średniego wieku pochodząca legenda, jakoby Apostołowie przed rozpoczęciem swych podróży misyjnych symbol, podstawę naszego ułożyli, daleko więcéj odpowiada historycznéj prawdzie i rzeczywistości, aniżeli w najwyższym stopniu niekrytyczne twierdzenie niektórych nowatorów, że symbol apostolski powstał w 6 albo nawet w 9 wieku.“

W d r u g i é j c z ę ś c i daje autor krótkie objaśnienie i ocenienie Apostolicum. Przy każdym pojedyńczym artykule podaje waryanty najstarszych recenzyi tekstu, lecz tylko takie, których istnienie przed r. 500 udowodnić można. Następuje naukowe objaśnienie artykułów. Szczególniéj interesujący i ważny jest wywód do 3 artykułu: „Qui conceptus est de Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine.“ Artykuł ten stał się głównym kamieniem zgorszenia, choć zakwestyonowane słowa o dziewiczości we w s z y s t k i c h wersyach się znajdują. Podwójny powód, zauważa autor, że właśnie ten artykuł duchy do walki zapalił. Jeden: obawa przed cudami u „wolnéj“ teologii, która przez wszelkie nakręcania tajemnicy cudownego narodzenia się Chrystusa P. usunąć

nie może; a następnie opozycya, w jakiéj się protestantyzm znajduje, do tak wysoce cenionego w katolickim Kościele dziewiczego życia.

W ustępie końcowym streszcza autor, wedle naszego zdania, niezbity rezultat swego studyum w następujący sposób: „Apostolskie wyznanie wiary zasługuje zupełnie co do swéj treści na nazwę „apostolskiego.“ „O ile historycznemu badaniu się udało zasłonę przeszłości odsłonić i ciemności, zalegające jeszcze na pierwszych wiekach chrześciańskich, rozproszyć, pokazało się, że Kościół rzymski, który od najdawniejszych czasów miał sławę, że jest najwierniejszym stróżem symbolu, jako też za najstarszą ojczyznę, jeśli nie jako miejsce urodzenia owéj formy symbolu, uważany być powinien, z któréj obecny z niektóremi odmianami powstał. Jeśli nie przyniósł tego spadku po apostołach z Jerozolimy sam Piotr św., to albo on albo jeden z jego najbliższych następców na końcu 1 lub na początku 2 wieku, tj. jeszcze w czasach apostolskich ułożył.“

Możemy sobie powinszować, że skutkiem sporu wybuchłego pomiędzy protestantami, tak cenne i krytyczne dzieło o Apostolicum po stronie katolickiéj wydane zostało i zdolne jest rozproszyć wiele wątpliwości i niejasności w umysłach nieuprzedzonych, już nie mówimy pomiędzy katolikami, lecz głównie pomiędzy protestantami, którzy w tak dla nich zasadniczym sporze będą chcieli informować się od katolików.

KWESTYE TEOLOGICZNE.

Communicatio in Sacris. W wielu okolicach naszéj archidyecezyi skazani jesteśmy na wspólne pożycie z protestantami. Po wsiach siedzą po największéj części dziedzice protestanccy, urzęda piastują przeważnie protestanci, po miastach pełno rzemieślników, przemysłowców protestanckich, a od czasów kolonizacyi dużo już kolonistów protestanckich zajmuje dawne dziedzictwa katolickich panów lub chłopów. Nieuniknione tedy i niezbędne zachodzić muszą między katolikami a protestantami stósunki i handlowe i urzędowe a nawet i towarzyskie. Jest to communicatio in civilibus. Nie ulega wątpliwości, że i te stósunki im częstsze i ściślejsze, tem większem grożą niebezpieczeństwem wierze naszéj i zwykle zgubny wywierają wpływ na obyczaje i moralność katolików. A więc i tu baczyć należy na to, aby okazye bliskie usuwać, aby to pożycie wspólne nie osłabiało wiary w katolikach, nie czyniło ich

obojętnymi dla swéj wiary, Kościoła, nie kaziło obyczajów. W zgodzie i pokoju żyć, być uprzejmymi i toleranckimi dla błądzących, ale stanowczo i mocno stać przy swéj wierze katolickiéj, bronić jéj i przepisów Kościoła odważnie w każdym przypadku, nie ustępować na jotę od drogi przepisanéj przez Kościół, takiem powinno być nasze hasło. Zawsze stać na wysokiéj strażnicy i wzrok wytężyć, aby dostrzedz wilka wkradającego się w owczéj skórze.

Inna jeszcze jest sprawa z *communicatio in Sacris.* Co to znaczy? Dla czego jest ona zgubna i potępienia godna pod każdym warunkiem?

Wzniosłą jest nauka katolickiego Kościoła o communio Sanctorum, według któréj członkowie całego Królestwa Chrystusowego w cudownem pozostają połączeniu duchownem, tak że wszyscy są członkami jednego ciała, którego głową jest Chrystus, dla czego w duchowych dobrach ogółu i jednego członka wszyscy mają udział. „Jest on głową ciała Kościoła, mówi Paweł św., i jako my w ciele wiele członków mamy, tak jesteśmy wielu ciałem w Chrystusie, pojedyńczo zaś pomiędzy sobą członkami.“ Ten zbawienny wpływ głowy na członków sprawia także, że węzeł łączności wszystkich w jednem ciele u jednych pozostaje zawsze nierozwiązalnym, jak u błogosławionych w niebie i sprawiedliwych w czyśccu, u innych coraz bardziéj się ścieśnia, jak u Chrześcian na ziemi: bo im obfitsza łaska poświęcająca płynie nam z Chrystusa P., tym ciaśniejszy jest węzeł, który nas z nim i członkami Kościoła wiąże.

Na téj nauce o communio Sanctorum opiera się communicatio in Sacris. Rozumie się przez to wzajemny udział w świętych czynnościach, t. j. w aktach kościelnego nabożeństwa, czy to w publicznym kulcie, czy też w kościelnych środkach łask, Sakramentach. Współudział w téj saméj ofierze św. i przy tym samym stole Pańskim był zawsze uważany za główny znak i rękojmią wspólności i połączenia wszystkich wiernych. „Bo jeden chleb jedno ciało nas wiele jesteśmy, wszyscy którzy z jednego chleba uczestnikami jesteśmy“ (I Kor. 10, 17).

Dla tego w pierwszych wiekach chrześciańskich był ten zwyczaj, że Papież i Biskupi podczas Mszy św. odłamywali cząstki Hostyi św. i innym Biskupom i kapłanom na znak wspólności kościelnéj posyłali. Ci co otrzymywali cząstkę, maczali ją przed spożyciem w kielichu, mówiąc: „Pax Domini sit semper vobiscum.“ W ten sposób wśród życzeń pokoju i oddalone kościoły brały udział w jednéj i téj saméj uczcie miłości. Wymawiając te same słowa celebrujący kapłan wpuszcza cząstkę Hostyi św. do kielicha; zaiste piękne symboliczne wspomnienie! Tak więc właściwa communicatio in sacris jest wzajemny współudział w specyficznie kościelnych aktach. W ściślejszem znaczeniu

może być także mowa o communicatio in sacris, gdy tylko o jednostronny chodzi współudział w nabożeństwie drugiego, n. p. gdy akatolik słucha Mszy św. Z tego wykazuje się naprzód, że tak współudział jak przypuszczenie do udziału w naturze rzeczy mają swoje granice; a następnie, że odnośna władza duchowna te granice dokładnie oznaczyć może.

1. Co się tyczy udziału w aktach religijnych, wypływa to już z natury rzeczy, że tym tylko jest dozwolony, którzy stoją w ścisłym wewnętrznym duchowym związku z odnośną religijną korporacyą. Członek katolickiego Kościoła, który tak ściśle należy do niego, jak żywy członek do ciala, a który jakimkolwiek czynem, czy to tylko wewnętrznie czy zarazem i zewnętrznie, pozwoli się wcielić jako członek do innéj religijnéj korporacyi, staje się przez to winnym communicatio in sacris cum acatholicis. To wcielenie dzieje się, ogólnie mówiąc, przez akty dotykające dziedziny wiary. Jeśli katolik bierze udział w akcie, przez który katolik jako akatolik daje się poznać i w ten sposób pokazuje, że jest odmiennéj wiary, dopuszcza się niedozwolonego communicatio in sacris.

Każdy przyzna, że katolik przeszedł do protestantyzmu, gdy z rąk luterskiego pastora przyjmuje Komunią, choćby tylko sam był w kościele. Tak samo niedozwoloną byłaby communicatio in sacris z natury już rzeczy, gdyby ktoś wykonywał religijne obrzędy żydowskie, lub brał udział w nabożeństwach różnych sekt chrześciańskich. Uważać to trzeba jako zbrodnią w obec Boga, należy to do kategoryi grzechu superstitio w teologicznem znaczeniu, ponieważ się cześć Boska przenosi na fałszywy przedmiot, we fałszywy, Bogu się niepodobający i nauce Kościoła sprzeciwiający się sposób P. Boga czcić chce, co tym jest grzeszniejszem, im jaśniéj fałszywość odnośnéj pozornie religijnéj czynności się przedstawia. Jako udział w nabożeństwach innowierców grzeszny tak wedle naturalnego jak i boskiego prawa i kościelnych decyzyi, uważać należy słuchanie protestanckich kazań i udział w połączeniu z kazaniem tak zw. liturgicznem nabożeństwie.

Małżonek katolicki grzeszyłby, gdyby w niedzielę ze żoną protestancką poszedł na kazanie protestanckie. Gdyż ów udział byłby pozytywnem wyrzeczeniem się wiary własnéj, publicznem uznaniem rozdziału z Kościołem Chr., pochwalaniem służby Bożéj, która jest tylko umożebnioną przez odstępstwo od Kościoła prawdziwego, a utworzenie nowéj wiary, a wreszcie zaprzeczeniem jedności wiary od Boga wymaganéj.*)

---

*) Słuchanie samo kazania protestanckiego kaznodziei nie jest jeszcze wyra-

Dekretem św. Officyum z dnia 10 maja 1770 r. zakazano surowo katolikom, aby dzieci swych nie pozwolili chrzcić akatolickim duchownym a nawet przyjmować urząd Chrzestnego przy chrztach protestanckich. Wyjątek stanowić może tylko nadzwyczaj gwałtowny przypadek, boć w takim razie każdy człowiek chrzcić może. Mogą też zachodzić przypadki, w których katolik staje jako chrzestny przy dziecku przez protestanckiego pastora chrzconym, a jednak nie staje się winnym grzechu communicatio in sacris cum acatholicis, jeśli są do tego ważne powody. Naprzykład protestancka niewiasta po śmierci swego męża katolika, niedawno nastąpionéj, rodzi dziecko. Jéj szwagier ma powody do przypuszczenia, że owa niewiasta raz jeszcze pójdzie za mąż i jego ustanowi opiekunem dziecka. W tym przypadku może i powinien być chrzestnym, by katolickie wychowanie dziecku zapewnić.

Co się tyczy modłów wspólnych, czy w takim razie zachodziłaby communicatio in sacris, gdyby akatolik przewodniczył w modlitwie, a katolik z nim się razem modlił albo za nim modlitwy powtarzał? Na to odpowiedzieć trzeba bezwarunkowo: tak, gdyż modlitwa jest aktem wiary w najściślejszem znaczeniu; wspólna modlitwa jest aktem, który przypuszcza zupełną wspólność wiary wszystkich modlących się razem. Kto odmawia razem z drugimi modlitwy, przyznaje się z nimi do wspólności wiary, choćby tylko słowo „Amen" powiedział.*)

źnym znakiem, że się z nim jednéj jest wiary. Kazanie nie jest przeznaczone wyłącznie dla wiernych, bywa wygłaszane także, by wiernych kaptować. Fides ex auditu. W każdym jednak razie katolik podałby bardzo w podejrzenie swą prawowierność, gdyby częściéj na kazania heretyckie chodził, pomijając już grzech, jaki popełnia, że się nierozważnie i zuchwale na niebezpieczeństwo zachwiania się w wierze naraża.

Tak samo i towarzyszenie zmarłym protestantom do grobu w Niemczech. choć przy grobie zwykle protestanccy pastorzy mają przemowy, nie uważa się za dowód wspólności wiary ze zmarłym. W czasie, w którym powstaje herezya, ten ktoby szedł za trumną heretyka, mógłby budzić podejrzenie, że jest zwolennikiem téj saméj sekty. W obecnych jednak stósunkach w Niemczech, gdzie obok katolickiego Kościoła różne chrześciańskie sekty są tolerowane i równouprawnione, biorący udział w orszaku pogrzebowym nie uznają wiary zmarłego za prawdziwą, lecz ostatnią oddają przysługę zwykle dla oddania szacunku przełożonym a nieraz czyni to z obowiązków pokrewieństwa itd.

*) Szczególniejszy przykład, jak to dobrze Chrześcianie w pierwszych czasach powstających herezyi rozumieli, pozostawili nam Euzebiusz i Hieronim. Opowiadają oni: Leonidas, ojciec Oryginesa, umarł jako męczennik, majątek jego został skonfiskowany, wdowa i siedmiorgo niedorosłych dzieci wystawione zostały na nędzę i głód. Ulitowała się nad niemi jakaś bogata pani w Aleksandryi, przyjęła ich

Lecz mógłby ktoś twierdzić że, jeśli modlitwy wyjęte są z Pisma św., które mamy z protestantami równe, to wtenczas powinnoby być wolno z nimi razem się modlić. Czy przy takiéj sposobności formuła modlitwy jest wyjęta z Pisma św., czy nie, to zupełnie obojętna, a nawet gorszą być może rzecz, bo daleko prędzéj uwodzącą. Pismo św. nie jest dla katolików i protestantów to samo. Martwa litera Pisma św. staje się dla katolika żywą przez tego Ducha św., pod którego natchnieniem pisane są Księgi św. i pod którego natchnieniem nieomylny urząd nauczycielski je wykłada. Po za Kościołem wieje tylko spiritus privatus, t. j. fantazye ludzkiego mózgu. Jako religijna księga nie może być zatem wcale uważaną za wspólną podstawę dla katolików i protestantów. A nawet gdyby w tym przypadku formuła modlitwy była przez Kościół św. uświęcona i przez katolików używana, nicby to nie znaczyło, gdyż formuła jest tylko zestawieniem wyrazów, wiara dopiero czyni z tego modlitwę.*)

Inne jeszcze wypadki i zdarzenia, w których communicatio in sacris cum acatholicis zachodzi, są pokrótce następujące:

1. Śluby małżeńskie zawarte w protestanckim kościele tak w katolickich jak mieszanych małżeństwach (Instruct. jussu Pii IX z 17 lutego 1869).

2. Zawieranie mieszanych małżeństw bez dyspensy i nie w kościele katol. (Brewe Piusa VIII).

3. Odprawianie publicznych nabożeństw za zmarłych akatolików (Greg. XVI 13 febr. 1842).

4. Współudział w nabożeństwach i funkcyach kościelnych odprawianych przez odpadłego od Kościoła katol. kapłana (z wyjątkiem niektórych gwałtownych przypadków) (Dekreta Piusa VII 1793).

II. Z definicyi, jaką podaliśmy na wstępie o communicatio in sacris cum acatholicis, okazuje się, że nie tylko udział sam w sobie, lecz także przypuszczanie do udziału w kościelnych aktach jest grzesznem

---

do swego domu i żywiła. Młody Orygines okazał tu wielką siłę charakteru. W tymże domu przebywał także Gnostyk, uczony zresztą mąż. Orygines nie mógł uniknąć rozmowy z nim, na żaden jednak sposób nie dał się spowodować do tego, aby wspólnie z nim się modlił, by uniknąć wszelkiego pozoru religijnéj wspólności.

*) Na konferencyach nauczycielskich podobno inspektorzy, którzy są ewangelikami, odmawiają modlitwy, a nauczyciele katolicy za nim je powtarzają. Jeśli tedy odmawia się „Ojcze nasz" z owym znanym protestanckim dodatkiem: „denn dein ist das Reich und die Macht und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit", to obecni katolicy nie powinni się razem modlić, a nawet Amen mówić im nie wolno.

i to z dwojakiego powodu, tak dla rzeczy saméj jak i dla osób, które są przypuszczone.

Co do rzeczy, to przypuszczanie do takich aktów byłoby pomiataniem świętości, gdyby n. p. chciano przypuszczać innowierców do udziału w Sakramentach. Sakramenta mogą być udzielane tym tylko, którzy się znajdują w stanie łaski; podstawą do tego jest jednak akt prawdziwéj wiary. Byłoby to zatem świętokradztwem, gdyby udzielano Sakramenta tym, co nie są z Kościołem złączeni przez prawdziwą wiarę. A daléj przypuszczanie do współudziału mogłoby być grzesznem dla tego, że byłoby objawem religijnego indyferentyzmu i przewrotnéj tolerancyi. Wreszcie przypuszczenie takie może być grzeszne, o ile jest przekroczeniem prawa kościelnego, które pewne rodzaje przestępstw karzą wykluczeniem od udziału niektórych korzyści duchownych. Dzieje się to przez kościelne cenzury.

Następnie przypuszczanie do udziału jest niedozwolone albo przez Kościół pozytywnie zakazane ze względu na osoby. Odnośne rozporządzenia kościelne, które dziś ogólnie zobowiązują, znajdują się w konstytucyi Piusa IX *Apostolicae Sedis* z 12 paźdz. 1869. Czytamy tam:

1. Że pod ekskomuniką zastrzeżoną Papieżowi nie wolno duchownym tych, co imiennie przez Papieża wyklęci zostali, świadomie i dobrowolnie do udziału w nabożeństwie lub kościelnym pogrzebie przypuścić.

2. Kara ekskomuniki nie zastrzeżonéj spada na tych, co nakazują albo domagają się kościelnego pogrzebu dla notorycznego heretyka lub imiennie ekskomunikowanego albo interdykowanego.

3. Zagrożeni są karą, że im nie wolno do kościoła wchodzić, tak świeccy jak duchowni, jeśli do nabożeństwa lub kościelnego pogrzebu przypuszczą kogokolwiek, co przez przełożonych imiennie jest wyklęty. — Względem wszystkich imiennie ekskomunikowanych i tych, o których jest wiadomem, że przez czynne znieważenie duchownego klątwę kościelną na siebie ściągnęli, prawo nie tylko nie pozwala ich przypuszczać do nabożeństwa, lecz nawet, gdyby się wcisnąć mieli, każe ich wypędzić, a w razie oporu nabożeństwo przerwać i wyjść z kościoła.*)

Uważamy jeszcze za konieczne powiedzieć słówko o używaniu

*) W dawniejszych czasach zakaz ten był rozleglejszy a nawet rozciągał się na obcowanie towarzyskie. Postanowienia te w przebiegu czasu zostały złagodzone, mianowicie przez konstytucyą Marcina V *Ad evitanda.* Dzisiaj Kościół pozwala akatolikom brać udział w kościelnych nabożeństwach, kazaniach, aby się przekonali o prawdzie katolickiéj wiary. Rozumie się, że do Sakramentów św. przypuszczać ich nie wolno.

wspólnem Kościoła przez katolików i heretyków. Czy tu zachodzi grzeszna communicatio in sacris? A jeśli Kościół na to pozwala, aby protestanckie i katolickie nabożeństwa w jednym kościele się odbywały, dla czegoż zakazywał używania jednego kościoła przez katolików i starokatolików? Czyż nie wykazuje się w tem sprzeczność? Na to odpowiadamy, że dopóki lękać się należy w obec nowo powstałéj herezyi periculum perversionis vel scandali, to takie wspólne używanie jednego kościoła jest niedozwolonem. Dla tego opuszczali katolicy kościoły opanowane przez Donatystów (Aug. Ep. 105 al. 166) i przez Aryanów (Ambros. Ep. 20) i gdy po Concilium Vaticanum niektóre państwa przyznały akatolikom wspólne używanie kościołów katolickich, papiezkie brewe z 12 marca 1873 obłożyło te kościoły interdyktem, tak że nabożeństwo katolickie w nich ustać musiało, skoro tylko starokatolicy jakąkolwiek funkcyą religijną w nich wykonali. Natomiast tolerowane jest zaprowadzone przez pokój westfalski jako też partykularne ustawy lub układy wspólne, używanie kościołów, dzwonów i cmentarzy przez katolików i protestantów, gdyż religijne interesa przez to nie są narażone na niebezpieczeństwo.

Konsekracya małych Hostyi do Komunii św. Pewien kapłan odprawia w święto ostatnią Mszą (Summę). Rozpoczął już kanon, gdy mu przyniesiono na ołtarz puszkę z małemi hostyami z prośbą o ich konsekrowanie, gdyż jeszcze ze 30 ludzi jest do Komunii. Celebrans zgadza się na to, ofiaruje mentaliter species i potem daléj odmawia kanon i konsekruje je. Czy dobrze sobie ten kapłan postąpił?

Odp. Względem konsekracyi małych species podaje przepis rubryka mszalna Rit. cel. tit. 7 de Offertorio n. 3 w tych słowach: „Si fuerint aliae hostiae... pro populi communione consecrandae... intentionem suam etiam ad illas offerendas et consecrandas dirigens dicit... Suscipe etc.“ Małe więc hostye mają być z wielką we Mszy ofiarowane. Daléj żądają rubryki de defectibus in cel. miss. occurrentibus tit. 3 n. 4. 5. 6 — tit. 4 n. 3. 5, aby, gdy materia consecranda po offertorium na ołtarz przyniesiona zostanie, saltem mentaliter ofiarowana była. Z tego konkluzya, że sine rationabili causa po dokonanem ofiarowaniu we Mszy żadne małe hostye do konsekracyi przyjmowane być nie mogą, a jeśli zachodzi powód słuszny, muszą być przed konsekracyą choć mentaliter ofiarowane.

Powstaje tedy pytanie, do któréj chwili we Mszy wolno jeszcze przyjmować małe species do konsekracyi i jakie powody usprawiedliwić mogą przekroczenie ogólnéj reguły? Naprzód jest pewnem, że po kon-

sekracyi wielkiéj Hostyi małe species już konsekrowane być nie mogą, „nam unum sacrificium capax non est novae consecrationis et novae formae substantialis.“ Caval. t. 4 decr. 64 n. 4. Lecz kiedy można je przyjąć przed konsekracyą? Na to zgadzają się wszyscy teolodzy, że aż do rozpoczęcia prefacyi ex rationabili causa mogą jeszcze species być przyjęte do konsekracyi, gdyż liturgiczny akt oblacyi kończy się dopiero Sekretami. Dawniéj Secreta były jedyną modlitwą oblacyjną. Causa rationabilis pozwala na przyjmowanie małych species aż do rozpoczęcia prefacyi. Taką causa rationabilis jest n. p. choćby commoditas communicare volentium, jak mówi Cavalieri l. c.

Prefacya nie należy już do aktu oblacyjnego, jest raczéj wstępem do kanonu, w którym właściwy akt ofiarny, konsekracya, się dokonuje, i dla tego nazywają Prefacyą „sequentis canonis praelocutio et praeparatio“, „praefatio actionis.“ Ponieważ tedy z początkiem prefacyi akt oblacyjny zupełnie skończony, domagają się teolodzy nie tylko rationabilis, lecz gravis causa, aby wolno jeszcze było po prefacyi przyjmować do konsekrowania małe species. Jako takie causae graves bywają przytaczane: magna multitudo parata ad communicandum, necessitas communicandi infirmum, aut consecrandi hostiam in solemnitate exponendam.“

Co do innéj kwestyi, czy wolno jeszcze incoepto jam canone przyjmować species do konsekrowania, zdania teologów się różnią. Benedykt XIV de sacrf. Miss. sect. II cap. 158 uważa to jako „communis sententia non posse particulas consecrari cum canon recitari incoeperit, etiamsi ageretur de consecranda particula quae afferenda esset pro Viatico ad infirmum: eo enim casu parva quaedam detrahi posset particula ex hostia missae et reservari pro infirmo.“ Podobnie Quarti p. II tit. 7 dub. 3 i Cavalieri l. c. pozwalają na to: „pro communicando graviter aegrotante, aut consecranda hostia, quae in solemnitate aliqua publicae venerationi exponi debeat, sive si alias necesse foret omittere publicam et consuetam communionem aliquam, ut si in fer. V Coena Domini opportuno tempore ex oblivione allatae non fuissent particulae pro communione cleri“, lecz nie pro communicandis populis ex sola devotione.“ Inni natomiast jak Diana, Tamburini, Gobati pozwalają i w tym przypadku przyjąć do konsekracyi hostye w czasie kanonu. „Dicunt posse acceptari sub canone, etiam usque ad consecrationem, saltem in eo casu quo si non consecrarentur hostiae, plures dimittendi essent sine communione; oblatio enim mentalis, quae tum fiet, manebit una moraliter cum priore.“ I św. Alfons przytacza to zdanie, nie nazywając go improbabilis (l. 6 tr. 3 n. 217). Łago-

dniejszą opinią reprezentuje z nowszych moralistów Lehmkuhl, De Euch. n. 126: „Coepto jam canone, causa absolute gravis videtur prorsus requiri ut eas particulas consecrandas assumere liceat. Quare si unus alterve fidelis diutius communionem exspectare deberet, satius esset, particulam ex hostia sacerdotis detrahere, quam alias particulas consecrandas addere. Verum si magna pars populi non sine offensa aut Communione privaretur, aut nimis diu exspectare deberet, esset, ut videtur, haec ratio omnino sufficiens, cur etiam coepto canone particulae consecrandae afferentur.“ Podobnie Müller l. 3 tit. 2, 592. Powołując się na św. Alfonsa mówi Marc n. 1526, 3: „Si Canone jam incoepto afferantur, distinguendum: casu quo plures sine communione remanerent, consecrare licet; casu autem quo unus tantum remaneret non licet, huic vero ob justam causam pars magnae hostiae porrigatur. Porro causa sufficienter justa esset, si communicaturo diu exspectandum esset.“ Tak samo i Aertnys uważa za dozwolone „si plures parati ad recipiendam eucharistiam communione carere deberent“ (De Euch. 75).

W naszym tedy przypadku kapłan był uprawniony do przyjęcia do konsekracyi species coepto jam canone. Tak samo dobrze sobie postąpił, że tylko mentaliter hostye ofiarował „ne ordo Canonis interrumpatur“, jak mówi Aertnys.

Festa primaria et secundaria. Gdy festum primarium jest w okkurencyi lub konkurencyi z festum secundarium, któremu daje się pierwszeństwo?

Odp. Festum primarium ma zawsze pierwszeństwo, choćby było niższe co do godności. Kwestyą tę sporną przez długi czas między liturgistami rozstrzygnęła w ten sposób św. Kongregacya Obrzędów 27 czerwca 1893 a Papież dekret potwierdził 2 lipca, a nadto św. Kongregacya określa ściśle, które są festa primaria a które secundaria. Katalog tych świąt na żądanie Kardynałów, składających Kongregacyą Obrzędów, został sporządzony i w osobnym dekrecie, podanym poniżej, ogłoszony.

Dekret ten brzmi:

„Itaque Emi ac Rmi Patres sacris tuendis ritibus praepositi, mature perpensis rationibus tum a memoratis viris, tum a R. P. D. Promotore s. Fidei adductis ita rescribendum censuerunt:

In voto R. P. D. Promotoris Fidei, nimirum: Festa primaria, utpote solemniora, aliis secundariis in casu praeferenda esse tam in occursu quam in concursu, ad formam Rubricae X de translatione

festorum, n. 6. Quod si eadem festa transferri contingat, in illorum repositione servetur ordo praescriptus in memorata rubrica n. 7; et fiat catalogus festorum, quae uti primaria, vel secundaria retinenda sunt. Die 27 junii 1893.

Ojciec św. potwierdziwszy ten dekret 2 lipca, zniósł wszelkie reskrypta lub dekreta przeciwne, choćby były dekretami jeneralnemi.

Co mówić o owocach z Mszy św., kiedy ich kilka równocześnie się odprawia?

Na odpustach, mianowicie na miejscach cudami słynących, lub na uroczystszych pogrzebach odprawia się nieraz równocześnie kilka Mszy św. I pomiędzy kapłanami i pomiędzy świeckimi rozpowszechnione jest zdanie, że ci, którzy równocześnie kilka Mszy św. z odpowiedniem nabożeństwem słuchają, nic więcéj korzyści dla siebie i swoich umarłych odnoszą, jak kiedyby w tym samym czasie jednéj Mszy św. wysłuchali. Zdanie przeciwne zaś przypisują chorobliwéj pobożności. Co o tem sądzić?

Przy Ofierze Mszy św. trzeba rozróżniać między opus operatum i opus operantis. Pod pierwszym względem waży objektywnie jedna Ofiara Mszy św. tyle co wszystkie, a wszystkie nie więcéj jak jedna. Objektywna bowiem wartość jednéj jedynéj Mszy św. jest nieskończona. Jednakże i to jest pewne, że tę w sobie nieskończoną wartość Bóg przy każdéj Mszy św. tylko w nieskończonéj mierze aplikuje i to jak jemu się podoba. Czemużbym tedy nie miał uczestniczyć w owocach każdéj w tym samym czasie odprawiającéj się Mszy św., przynajmniéj w téj mierze, o ile chcę ich słuchać w intencyi i mogę słuchać z potrzebną uwagą.

Jeżeli zaś uwzględnimy opus operantis, a tu in casu opus operantium, o ile każdy kapłan w swoich modlitwach n. p. przy Orate fratres, przy kanonie itd. wszystkich obecnych obejmuje i o owoce Ofiary dla wszystkich prosi, wtenczas tak nam się kwestya przedstawi:

Wszyscy ci kapłani ofiarują i modlą się. Nie miałażby modlitwa trzech kapłanów, którzy w połączeniu z modlitwą przytomnych wiernych, równocześnie do Boga ją zwracają, więcéj zaważyć aniżeli modlitwa jednego kapłana? Czemuż tedy urządzają się n. p. w kościele katolickim wspólne modlitwy? Nie miałoby to się równać n. p. modlitwie jednéj i téj saméj osoby przez kilka godzin? Pismo św. przecież zapewnia na wielu miejscach, że jeżeli cały lud wołał do Pana, Pan wołanie wysłuchał, n. p. Sędz. 4. Czemużby tedy modlitwa trzech kapłanów, którzy jednocześnie ją odprawują bezpośrednio przed Zba-

wicielem ofiarującym się w sposób niekrwawy, nie miała być silniejszą od modlitwy jednego jedynego kapłana?

Że nadto modlitwa jest zaliczona do uczynków dobrych, szczególniéj przez Zbawiciela zaleconych, musi dla tego jéj odprawienie właśnie w czasie Mszy św. być Bogu tem przyjemniejsze. Jeżeli zatem wierni słuchają z nabożeństwem równocześnie trzech Mszy św., sprawują bezwątpienia równocześnie trzy dobre uczynki. Jeżeli kładę równocześnie na stół trzy paczki z pieniędzmi, aby je równocześnie wzięło ztamtąd trzech biednych jako jałmużnę, spełniam niechybnie trzy dobre uczynki, a nie jeden tylko. Jeżeli mąż wysyła, że tak powiem, równocześnie trzech kapłanów do ołtarza, aby ofiarowali za duszę zmarłé, żony, to świadczy to przedewszystkiem o wierze chrześciańskiéj męża w podniosłość i pożyteczność Ofiary Mszy św. Jest też to zdaniem Kościoła katolickiego, że nie zawsze jedna jedyna Msza św. uwalnia duszę z mąk czyśccowych, inaczéj bowiem byłaby w mszale missa de die tertia, septima, trigesima i de die anniversaria, a więcéj jeszcze w dzień Zaduszny, zbyteczna.

Jeżeli ostatecznie weźmiemy pod rozwagę inne jeszcze owoce jednéj jedynéj Mszy św., które wskazuje Sobór Trydencki (sess. 22 c. 2), jak łaskę odpuszczenia grzechów powszednich, dar żalu prawdziwego, wzmocnienie przeciw pokusom, obronę przed niebezpieczeństwami i ratunek w uciskach doczesnych, natenczas nie można przypuszczać, żeby wierni, sluchający pobożnie w tym samym czasie kilku Mszy św., nie mieli więcéj łask doznać, może o tyle razy więcéj, ile Mszy św. pobożnie sluchają!

Czemużby nie miało być wolno bardzo uciśnionemu z większą siłą w kilku Mszach św. równocześnie przystąpić do tronu, aby tem prędzéj zmiękczyć, tem więcéj okazać Bogu ufności i wiary w jego miłosierdzie?

Tem wszystkiem nie chcielibyśmy jednakże występować przeciw chwalebnemu zwyczajowi, że w kościele, przy którym kilku kapłanów funkcye sprawuje, jeden po drugim Msze św. odprawia dla większéj ludu wygody, jak i możnaby nieraz sobie życzyć, ażeby za jednego i tego samego umarłego nie odprawiano jednego i tego samego dnia wszystkich Mszy św., bo i to ma swoje powody.

Krzyże na ścianach w kościele oznaczające konsekracyą.

W pewnym kościele przy odnowieniu wewnętrznem zdarto ze ściany krzyże namalowane na ścianie na znak konsekracyi kościoła. Proboszcz jest w ambarasie co czynić?

Odp. Należy te krzyże napowrót odmalować, gdyż muszą być widzialne jako znak wieczysty konsekracyi kościoła. Tak zadecydowała św. Kongregacya Obrzędów 18 lutego 1696 n. 3382. Po raz drugi się ich nie namaszcza, jak oświadczyła Kongregacya św. Obrz. 1867 r. Treść tego dekretu ważnego przytaczamy, gdyż odpowiada zupełnie na stawione powyżéj pytanie.

W dyecezyi Malines, u zakonnic Najśw. Sakr. konsekrowano kościół, lecz krzyże na ścianach nie były zrobione według reguł Pontyfikału. Nadto krzyże te zupełnie zniszczono przez odbicie tynku. Cóż czynić? Czy namalować nowe krzyże w miejscach wymaganych przez Pontyfikał, a potem wykonać ceremonią namaszczenia?

Św. Kongregacya odpowiedziała, że należy namalować 6 nowych krzyżów po prawéj i 6 po lewéj stronie i to w ten sposób, że dwa mają być przy wielkim ołtarzu, i dwa w pobliżu drzwi kościelnych, ceremonią namaszczenia zaś się opuszcza: „Depingantur iterum cruces in ecclesia, quarum sex in parte dextera, sex aliae in sinistra appareant; ita tamen ut duae sint prope altare majus, et duae prope ecclesiae januam, omissa unctionis caeremonia“ (31 aug. 1867 n. 5381 ad 5).

DEKRETA ŚW. KONGREGACYI.

Dekreta św. Kongregacyi Odpustów, przywięzujące odpusty do niektórych modlitw.

Św. Kongregacya Odpustów udzieliła 1. na prośbę rektora kollegium Germanicum, Mgra de Waal w Rzymie, westchnieniu

Domine Jesu, doce nos orare sicut Patrem orasti, ut omnes unum sint.

(które ma być odmawiane w celu zwalczenia bronią modlitwy herezyi, rozdzierającéj Niemcy od trzech wieków) odpust trzystu dni raz na dzień — d. 9 marca 1893.

2. Na prośbę Kardynała Alojzego Masella udzielił Papież Leon XIII modlitwie

Retribuere dignare, Domine, omnibus nobis bona facientibus propter nomen tuum, vitam aeternam. Amen.

odpust 50 dni, który dwa razy na dzień pozyskać można i zmarłym aplikować — 17 grudnia 1892.

Dekret jeneralny św. Kongregacyi Obrzędów, podający spis Festa primaria et secundaria, o którym powyżéj (w kwestyach teologicznych) była mowa. Dekret ten brzmi:

Iuxta Decretum diei 2 julii nuper elapsi, quum a me infrascripto Cardinali Sacrae Rituum Congregationi Praefecto, et Relatore in Ordinariis Comitiis, subsignata die ad Vaticanum coadunatis, proposita fuerit approbanda Catalogus Festorum, quae uti *primaria* vel *secundaria* retinenda sunt; Emmi et Rmmi Patres Sacris tuendis Ritibus praepositi, audito voce et scripto R. P. D. Augustino Caprara S. Fidei Promotore, ita rescribere rati sunt: *Affirmative; evecto ad ritum Duplicis Maioris, in Kalendario universali, festo Dedicationis Basilicae Ssmi Salvatoris, si Sanctissimo placuerit.*

Catalogus vero ita se habet.

Festa Primaria.

In Calendario Universali.

§ I. *Duplicia Primae Classis.*

Nativitas Domini. — Epiphania Domini. — Pascha Resurrectionis. — Ascensio Domini. — Pentecostes. — Festum Corporis Christi. Assumptio, et Immaculata Conceptio B. M. V. — Nativitas S. Ioannis Baptistae. — Festum S. Ioseph Sponsi B. M. V. — Festum Ss. Apostolorum Petri et Pauli. — Festum Omnium Sanctorum. — Dedicatio propriae Ecclesiae. — Patronus, vel Titulus Ecclesiae. — Patronus Principalis Religionis, vel Dioecesis, aut loci.

§ II. *Duplicia Secundae Classis.*

Circumcisio Domini. — Festum SSmae Trinitatis. — Purificatio B. M. V. — Annuntiatio B. M. V. — Visitatio B. M V. — Nativitas B. M V. — Dedicatio S. Michaelis Archangeli. — Natalitia Undecim Apostolorum. — Festa Evangelistarum. — Festum S. Stephani Protomartyris. — Festum ss. Innocentium Martyrum. — Festum S. Laurentii Martyris. — Festum S. Annae, Matris B. M. V. — Festum S. Joachim, Patris B. M. V.

§ III. *Duplicia majora per Annum.*

Transfiguratio Domini. — Dedicatio Basilicae SSmmi Salvatoris. Dedicatio S. Mariae ad Nives. — Festum SS. Angelorum Custodum. — Dedicatio Basilicarum SS. Petri et Pauli Apostolorum. — Festum S. Barnabae. — Festum S. Benedicti Abb. — Festum S. Dominici C. — Festum S. Francisci C. — Festum Patronorum minus Principalium.

§ IV. *Alia duplicia per Annum.*

Dies Natalitia, vel quasi Natalitia uniuscuiusque Sancti.

Pro Aliquibus Locis.

S. Gabrielis Archangeli. — S. Raphaelis Archangeli. — Dies Natalitia, vel quasi Natalitia uniuscuiusque Sancti. — Commemoratio Sanctorum, quorum Corpora, vel Reliquiae in Ecclesiis Dioeceseos asservantur.

Festa Secundaria.

In Calendario Universali.

§ I. *Duplicia Primae Classis.*

Sacratissimi Cordis Jesu.

§ II. *Duplicia Secundae Classis.*

Festum SSmi Nominis Jesu. — Festum Inventionis S. Crucis. — Festum Pretiosissimi Sanguinis D. N. J. Chr. — Solemnitas SSmi Rosarii B. M. V. — Festum Patrocinii S. Joseph.

§ III. *Duplicia Majora.*

Exaltatio S. Crucis. — Duo Festa Septem Dolorum B. M. V. — Commemoratio B. M. V. de Monte Carmelo. — Festum SSmi Nominis B. M. V. — Festum de Mercede B. M. V. — Praesentatio B. M. V. — Apparitio S. Michaelis Archangeli. — Decollatio S. Joannis Baptistae. — Cathedra S. Petri Ap., utraque. — Festum ejusdem ad Vincula. — Conversio, et Commemoratio S. Pauli Ap. — Festum S. Joannis ante portam Latinam.

Pro Aliquibus Locis.

Officia Mysteriorum et Instrumentorum Passionis D. N. J. Chr. — SSmi Redemptoris. — Sanctae Familiae Jesu, Mariae, Joseph. — SSmi Cordis Mariae. — Desponsationis, Maternitatis, Puritatis, Patrocinii B. M. V. — Translationis Almae Domus B. M. V. — Expectationis Partus B. M. V. — B. M. V. Auxilium Christianorum. — Prodigiorum B. M. V. — Apparitionis B. M. V. Immaculatae. — Commemoratio Omnium SS. Summorum Pontificum.

Item alia quaecumque festa sive Domini, sive B. M. V. sub aliquo peculiari titulo, sive Sanctorum, praeter eorumdem natalem diem, uti Inventionis Corporum, Translationis, Patrocinii, et hisce similia.

Die 22 augusti 1893.

Facta postmodum Sanctissimo Domino Nostro Leoni Papae XIII de his omnibus relatione per me ipsum infrascriptum Cardinalem Praefectum. Sanctitas Sua duplicem Catalogum, prouti superius exstat, approbavit ac vulgari praecepit: elevato ad ritum duplicem majorem, una cum festo Dedicationis Basilicae SSmi Salvatoris, festo etiam Dedicationis Basilicarum SSmi Petri et Pauli Apostolorum.

Die 27 iisdem mense et anno.

Cajetanus Card. Aloisi-Masella C. R. C. Praefectus.
Vincentius Nussi S. R. C. Secret.

Dekreta św. Kongregacyi Obrzędów I. W sprawie komemoracyi św. Jana Chrzciciela.

Na pytanie: In ecclesiis quarum Patronus seu Titularis est s. Joannes Baptista, quanam oratione utendum est pro suffragio ejusdem in Laudibus et Vesperis, scilicet: oratione de Nativitate an de Decollatione?

Odpowiedziala św. Kongregacya 23 czerwca 1893: „Recitanda est oratio de festo Nativitatis, immutata voce *Nativitate* in vocem *Commemoratione*.

II. W sprawie modlitw po Mszy św. Biskup pewien zapytywał: „Quum in quibusdam ecclesiis usus invaluerit recitandi post missas privatas quae pro animabus in purgatorio detentis in altari privilegiato celebrantur, plures preces indulgentiis ditatas, scilicet: „De profundis“, actus fidei, spei et caritatis, „S. cor Mariae, ora pro nobis“, et orationem pro defunctis, quaeritur: utrum preces a SSmo Dno N. Leone XIII post missam privatam recitari praescriptae in casu praedicto omitti possint: Et quatenus negative, utrum memoratae preces pro defunctis illis adjici valeant?“ Odpowiedź dana 23 czerwca r. b. brzmiała: „Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.“

III. W sprawie stowarzyszenia Przenajśw. Rodziny.

Aby nabożeństwo do Przenajśw. Rodziny podnieść, prosili różni Biskupi Ojca św. o udzielenie officium i Mszy św. na cześć św. Rodziny. Wskutek tej prośby potwierdził Papież 14 czerwca bież. roku nowe officium i Mszą św., a nadto pozwolił „ut Festum ipsius Familiae cum Officio ac Missa propriis a singulis Sacrorum Antistibus pro Clero sib. commisae Dioeceseos, atque a religiosis Congregationibus petentibus sub ritu Duplicis majoris Dominica III post Epiphaniam recoli valeat.“ Officium to nie jest więc przepisane dla całego Kościoła, lecz tylko pojedyńczym dyecezyom na prośbę Ordynaryusza nadawane będzie.

Dekret św. Kongregacyi Obrzędów *De paramentis in Benedictione SSmi Sacramenti adhibendis.*

De mandato sui Rmi Episcopi, hodiernus Caeremoniarum Magister in Cathedrali Ecclesia Senogalliensi, Sacrorum Rituum Congregationi sequentia dubia pro opportuna solutione humillime subjicit, nimirum:

Dub. 1. Quotiescunque expleto Completorio, solemnis benedictio cum SSmo Eucharistiae Sacramento adstantibus christifidelibus in Ecclesia Cathedrali impertitur, sacri Ministri pro Dalmatica et Tunicella supra Albam possuntne supra rochettum vel superpelliceum tantum induere Pluviale? Canonicus vero celebrans potestne adhibere tantum Amictum, Stolam et Pluviale, Alba omissa?

Dub 2. In ejusmodi Benedictione quae immediate datur post Completorium, sacri Ministri induine possunt iisdem cujusvis coloris paramentis, quibus antea usi sunt ad Vesperas?

Et sacra eadem Congregatio, ad relationem infrascripti Secretarii, re mature perpensa, ita propositis Dubiis rescribendum censuit, videlicet:

Ad 1. Sacri ministri in casu induantur Dalmatica et Tunicella, et Sacerdos celebrans Albam deferat sub Pluviali.

Ad 2. Utendum paramentis nonnisi coloris albi. Atque ita rescripsit et Servari mandavit die 12 maii 1893.

Caj. Card. Aloisi Masella S. R. C. Praef.

Vinc. Nussi Secr.

Uwagi. Odpowiedź na pierwsze dubium jest przeciwną ogólnéj praktyce. Że do uroczystego błogosławieństwa z dyakonem i subdyakonem, a choć i bez nich celebrans ubiera się w humerał, albę i kapę, za zupełnie słuszne uznać należy; lecz przy błogosławieństwach mniéj uroczystych puszką jest praktyka ogólna, że celebrans ubiera się tylko w komżę i stułę i ta praktyka zdaje się być tolerowaną. Czyż decyzya obecna tę praktykę potępia? nie śmiemy twierdzić naprzód dla tego, że odpowiedź, zawierając wyrażenie in casu, jest tylko dana na ten przypadek, a następnie, że kwestya przypuszcza obecność dyakona i subdyakona ubranych w dalmatykę i tunicellę. W odpowiedzi téj nie ma tedy wystarczającego motywu, aby uważać za zobowiązujące używanie alby do wszystkich benedykcyi cum SSmo udzielanych nawet bez asystencyi ministrów.

Co się tyczy drugiéj kwestyi, zauważyć należy, że kompleta śpiewa się zwykle bez celebransa i ministrów ubranych w aparaty, nie ma tedy powodu ubierać się po komplecie w aparaty barwy przepisanéj do

Nieszpór. Jeśli zaś błogosławieństwo Najśw. Sakramentu następuje bezpośrednio po Nieszporach, zatrzymuje celebrans tę samą stułę i kapę. cfr. S. C. R. 20 sept. 1806.

Dekret św. Kongregacyi Obrzędów, dotyczący tytułu „promotora wiary", który przysługuje tylko promotorowi rzymskiemu.

In ordinariis Sacrae Rituum Congregationis Comitiis subsignata die ad Vaticanum habitis, inter cetera disquisitum fuit: utrum in Processibus, qui Ordinaria Auctoritate conficiuntur super fama Sanctitatis, aut super cultu Dei Servorum, Promotoris Fiscali Curiae, cui tantum competit, hoc officio ac nomine ejusdem interesse appellatio etiam Sanctae Fidei Promotoris tribui possit, et ipse in actis ita etiam sese subscribere. Sacra Congregatio inhaerens traditae hac de re a Benedicto XIV doctrinae, et constanti praxi Curiae Vicariatus Urbis, decrevit: Significandum esse locorum Ordinariis, ut Promotores fiscales in quibusvis Ordinariis Processibus ab hoc titulo in posterum sese omnino abstineant, utpote Sanctae Fidei Promotori de Urbe unice reservato.

Die 14 januarii 1893.

Caj. Card. Aloisi-Masella S. R. C. Praef.

Vinc. Nussi Secr.

Dekret św. Kongregacyi Soboru *Circa applicationem secundae Missae.* Die 27 augusti 1892.

Biskup z Langres przedłożył św. Kongregacyi Soboru do rozstrzygnięcia kwestyą, która i w naszych stósunkach niejednokrotnie zachodzić może. Chodziło o proboszcza, który dla podeszłego wieku i choroby nie mógł celebrować i aplikować kazał mszą „pro populo" swemu wikaryuszowi, mającemu zresztą facultas binandi. Wikary brał wynagrodzenie za pierwszą z tych dwóch mszy, a drugą odprawiał gratis pro populo w zastępstwie proboszcza. Z początku robił to w dobréj wierze, późniéj powstały wątpliwości, wreszcie Biskup prosił o sanacyą za przeszłość i o facultas dla proboszcza, aby mógł i nadal polecić wikaryuszowi odprawianie za siebie Mszy „pro propulo" i za to mu nie płacić.

Zauważyć musimy, że we wniosku Biskupa z Langres nie podniesiono wcale kwestyi prawnéj; nie pyta się on, czy według prawa mógł proboszcz prawnie czynić jak czynił; przypuszcza że nie, gdyż prosi o sanacyą za przeszłość i o upoważnienie do czynienia tak samo w przyszłości. Ze względu na prawo wątpliwość nie mogła zachodzić, bo da-

wniejsze dekreta św. Kongregacyi Soboru wyraźnie oświadczają: 1) że żaden kapłan ani wprost ani pośrednio nie może brać honoraryum za drugą Mszą św. gdy binuje; 2) że aplikacyą téj drugiéj Mszy może spełnić obowiązek miłości n. p. odprawić ją za zmarłego konfratra, którą ustawy bractwa mu przepisują; lecz nie może spełnić obowiązku sprawiedliwości n. p. odprawić Mszy „pro populo", którą poprzednio się opuściło.

W naszym przypadku wikary nie bierze żadnego wynagrodzenia za drugą Mszą, lecz jego proboszcz pobiera je pośrednio, używając dochody beneficyum. Gdy każe odprawić za darmo Mszą św., do któréj jest obowiązany, i wikaryusz mu dopomaga w praktyce niedozwolonéj, obaj grzeszą. Podnosi też to *Folium* sprawy w Langres w następujący sposób: „In casu agitur de Missa, quae pro populo a Parocho applicanda esset ex justitia et quidem ratione temporalis remunerationis seu beneficii. Unde sacerdos in themate nullum quidem temporale emolumentum per se perciperet, sed hoc a parocho lucrari ipse faceret. Id autem si parumper admitteretur, facile inde quis inferre posset quod praefatus sacerdos non sibi sed aliis lucrare valeat eleemosynam secundae Missae; quod plene absonum videtur, et fraudem redolens contra legem prohibentem memoratae eleemosynae perceptionem."

Praktyka zatem proboszcza została potępiona w zasadzie. Mimo to jednak ze względu na jego ubóstwo Kongregacya pozwoliła na tę praktykę w tych słowach: „Attentis peculiaribus circumstantiis, durante parochi impotentia, et sub conditione ut vicarius nullum percipere valeat emolumentum missae pro populo, pro gratia facto verbo cum Sanctissimo."

Wiadomości literackie.

Kazania X. Karola Antoniewicza Tow. Jez. Wydanie drugie znacznie pomnożone zebrał X. Jan Badeni Tow. Jez. w 4 tomach. Cena 4 złr. 80 cent. (9 marek).

Pierwsze wydanie przed dwoma laty uskutecznione rozeszło się wnet; najlepszy to dowód, jak wielki urok, powiada czcigodny wydawca, wywiera po dziś dzień nazwisko świątobliwego kapłana, najznakomitszego kaznodziei misyonarza w bieżącym wieku; najlepszy dowód, że jak żywe jego natchnione słowo porywało w swym czasie umysły, kruszyło serca, tak i pisane znaleźć sobie umie drogę do serc i rozumów.

Wydanie to drugie jest, o ile to było w możności wydawcy, jak naj-

zupełniejsze. Poprzednie wydanie zawierało około sto kazań i szkiców, które po raz pierwszy ujrzały światło dzienne; obecne mieści nadto znowu około 50 nowych dotąd nigdy jeszcze nie drukowanych i około 30 drukowanych już dawniejszemi laty, w części za życia O. Antoniewicza, w części po jego śmierci. Ten tak znaczny wzrost materyału a zarazem wzgląd na większą wygodę czytelników spowodował ogłoszenie kazań nie w dwóch, jak poprzednio, lecz w czterech tomach. Pierwszy tom zawiera kazania misyjne (41 nauk na 391 stronnicach); drugi poświęcony jest wyłącznie Matce Boskiej (11 nauk na Święta Matki B. i 27 nauk majowych str. 248); trzeci mieści w sobie kazania świąteczne i kilka niedzielnych, na Święta Pańskie, kazania pasyjne, na uroczystości różnych Świętych, razem kazań 35 (str. 434); czwarty tom zawiera kazania przygodne (o wierze, modlitwie, modlitwie Pańskiej, o spowiedzi, Komunii św., odpustach, o Kościele, jałmużnie, powołaniu niewiasty, powołaniu zakonnem, o wychowaniu, nauki dla młodzieży i kilka innych przy poszczególnych okazyach — nauk 47 (stron 346). Przed każdem kazaniem jako też w spisie wszystkich kazań, wydrukowanym na końcu każdego tomu, podana dla łatwiejszego zoryentowania krótka treść, wskazująca porządek myśli, logiczne uszeregowanie argumentów.

Wydawca, który zapewnie najkompetentniejszym jest znawcą i sędzią, tak charakteryzuje we wstępnem słowie te kazania:

„Ktoby szukał tutaj wyszukanych działów i poddziałów, ktoby szukał długo i mozolnie naprzód obmyślanych efektów, ten omyliłby się i ostatecznie z niechęcią kazania O. Antoniewicza na bok by odłożył. Nauka Chrystusowa z wielką ścisłością, ale w całéj ewangelicznéj prostocie płynie tu ze serca miłością Bożą rozpalonego i serca zapala; porównania proste, nieraz z życia codziennego wzięte, naukę tę wyjaśniają; napomnienia gorące w serce głęboko wchodzą i to oko ku niebu podnoszą, to zbawienną bojaźnią pierś przenikają. Kto chce się nauczyć, jak zwłaszcza do ludu polskiego mówić, jak mu do wnętrza serca zaglądać, jakie i jak w sercu sprężyny poruszać: kto nauczyć się pragnie jak być w najpiękniejszym słowa tego znaczeniu kaznodzieją ludowym a jednocześnie i dla wyższych warstw słuchaczów pożytecznym i miłym, ten w tych kazaniach znajdzie przed sobą utartą, wspaniałą, niechybnie do celu wiodącą drogę.“

Z polskich wydawnictw ascetycznych, które w bieżącym roku się pojawiły, polecenia godne są następujące dziełka:

Skarbiec Odpustowy czyli Zbiór Modlitw Odpustowych z odpowiedniemi uwagami do codziennego użytku zastósował X. Maryan Fulman Mag. św. teol. Prof. Semin. duchown. we Włocławku. Kraków. Nakład G. Gebethnera i Spółki. Str. XXV i 588. Z aprobatą Biskupa włocławskiego.

Jest to bardzo praktyczna i pożyteczna książka do nabożeństwa, nie wielkiego formatu, zawierająca modlitwy przeważnie odpustami obdarzone. A są tam modlitwy poranne, wieczorne, podczas Mszy św., przy przyjęciu Sakramentów św. — do różnych Świętych, przygodne i pieśni.

Przewodnik na drodze życia duchownego przez O. Mikołaja Grou Tow. Jez. W Krakowie nakładem Księgarni Katol. Dra Wład. Miłkowskiego. Przekład z francuzkiego dokonany w Zgromadzeniu Sióstr Feli-

cyanek str. 422 w 16ce 2,50 złr. w oprawie 3 złr. W oryginale dziełko to doczekało się 9 wydań. Dla wszystkich osób pragnących żyć pobożnie w świecie bardzo przydatna i polecenia godna książeczka.

Najpiękniejszy dzień życia. Czytania pobożne dla przystępujących do pierwszéj Komunii św. przez O. Jana Nep. Buchmann O. S. B. Z 27 drzeworytami i 1 chromolitografią, tłomaczone przez C. P. z archidyecezyi warszawskiéj z aprobatą Arcybiskupa Lwowskiego X. Seweryna Morawskiego. Nakładem i czcionkami Benziger i Spółki w Waldshut w Bawaryi, w 16ce str. 248 opr. *Ml.* 1,20. X. Arcybiskup Seweryn bardzo chwali tę książeczkę, że w zrozumiały, przystępny do pojęcia dziatwy sposób, wykłada w niéj autor te prawdy wiary i obyczajności chrześć., które stanowią podstawę do należytego przygotowania się do téj Boskiéj uczty, objaśniając je licznemi cytatami z Pisma św., Ojców św., jako też stósownemi przykładami, co sprawuje, iż czytanie téj książeczki nie męczy umysłu, ale raczéj staje się miłem i pociągającem. Nauki i upomnienia pouczające i praktyczne dla dzieci z okazyi pierwszéj Komunii, zawarte są w 33 listach do dzieci.

Myśli św. Franciszka z Assyżu na każdy dzień roku rozłożone. Wydanie bardzo ozdobne, nakładem Dra Wład. Miłkowskiego (str. 123 w 32ce) 1,50 złr.

Dogmat o Piekle O. Schouppe T. J. Przekładu z francuzkiego dokonał Wł. M. w 32ce str. 229 kr. 60 opr. 90 kr.

Pobudka Seraficka czyli Wzór doskonałego Zakonnika. Przekład z czasopisma *Acta Ordinis minorum* przez Wł. M. str. 664 w 16ce opr. 3,50 złr. Przeznaczona dla zakonników.

KRONIKA.

Poznań. (Zmiany w posadach duchownych. — † X. Michał Zbierski.)

Archidyecezya Poznańska: X. Kostencki neopresb. powołany na II mansyonarza do kościoła św. Wojciecha w Poznaniu. X. Lorenz wikaryusz w Lubiniu przeniesiony do Bród a X. Rosochowicz wikary z Bród do Lubinia, X. Kucner wikaryusz z Bnina na wikaryat w Donaborowie. X. Laskowski komendarz z Koszut otrzymał komendę w Winnejgórze, X. Marszewski pleb. w Śnieciskach komendę na Koszuty.

Archidyecezya Gnieźnieńska: X. Walczak wikaryusz z Ostrzeszowa na I wikaryat w Żninie; X. Szudziński wikaryusz katedralny w Poznaniu otrzymał w komendę probostwo w Powidzu. X. Kowalik neopresbyter powołany na wikaryat do Szubina.

— X. Michał Zbierski, dziekan bydgoski, pleban w Ślesinie zmarł d. 16 września wskutek operacyi w Berlinie, opatrzony Sakr. św. Ur. się 1833 r., wyświęcony 1857, w Ślesinie od r. 1867.

Polskie dyecezye. (X. Arcybiskup Hryniewiecki.)

Dnia 16 września, jako w wilię wprowadzenia X. Arcybiskupa Karola Hryniewieckiego na prepozyturę tuchowską, odbyła się w Tarnowie, w pałacu

biskupim uczta, na którą dostojny gospodarz, prócz kapituły i niektórych innych duchownych, zaprosił licznych przedstawicieli, tak ze sfer urzędowych, jak i z pośród miejscowego obywatelstwa. Pierwszy toast na cześć X. Arcybiskupa wniósł gospodarz Najprzew. X. Biskup w te słowa:

„Za nieocenioną łaską J. E. cesarskiego Namiestnika tego kraju koronnego, udzieliłem kanoniczną instytucyę na prepozyturę tuchowską przedostojnemu gościowi memu, Imci X. Arcybiskupowi. Tym aktem zakończyła się droga tułacza Imci X. Arcybiskupa, na którą wrogowie naszéj matki Kościoła i doczesnéj rodzicielki naszéj Ojczyzny skazali go za apostolskie męztwo w obronie wiary św. i kościelnéj dyscypliny okazane. Niesłychana w kościele widzieć Arcybiskupa na stanowisku proboszcza parafii. Ale to właśnie przynosi tem więcéj zaszczytu temu, który z gorliwości do pracy około dusz Chrystusowych ochotnie tę stacyę przyjął. Palec Boży jest to — wszyscy przyznacie — że Imci X. Arcybiskup, oderwany od obrazu Królowéj nieba i ziemi, co jak śpiewa król naszych poetów, świeci w Ostréj Bramie, osiada pod promiennem obliczem téj saméj Królowéj, co na wzgórzu tuchowskiem łaskami jaśnieje. Mnie przypadł zaszczyt, za co Bogu dziękuję, że przytuliłem tego nieugiętego Wyznawcę w mojéj dyecezyi, a z chlubą i weselem zaświadczam, że wszystek kler mój, mianowicie przewiel. Kapituła moja, zjednoczyli się ze mną w téj sprawie.

„*Ecce sacerdos magnus, qui in diebus suis placuit Deo.* Oto kapłan wielki, który za dni swoich podobał się Bogu. Tak, podobał się, gdyż znalezion był godzien cierpieć dla imienia Chrystusowego, dla wolności Oblubienicy Bożéj, którą schyzma tyrańska skazić, spętać i zgnieść usiłuje, niepomna na słowa św. Doktora Kościoła, iż prędzéj słońce zagasić można, aniżeli Kościół katolicki zniweczyć.

„Mości księże Arcybiskupie! Ofiaruj tęsknotę za Litwą, Ojczyzną drogą, Boskiemu Sercu Zbawiciela naszego przez Serce boleściwéj Matki Jego, aby nasienie pracy twojéj tam złożone we łzach i w trudzie niezmiernym, wydało owoc stokrotny, który blaskiem otoczy imię Twoje w dziejach martyrologii naszéj. Najprzewielebniejszy Imi Arcybiskup niech żyje! vivat!“

Poczem wniósł N. X. Biskup Łoboś zaraz w podobnie podniosłych słowach zdrowie p. Namiestnika i innych wpływowych mężów, którzy swojem szlachetnem i prawdziwie patryotycznem postępowaniem przyczynili się do pokonania wszelkich trudności, jakie stały na przeszkodzie w uzyskaniu probostwa przez X. Arcybiskupa Hryniewieckiego.

Dostojny Solenizant w toaście wniesionym na cześć gospodarza Najprzew. Biskupa opowiedział w krótkich słowach, jak będąc w Wilnie, jako pasterz najnieszczęśliwszéj dyecezyi na świecie, chciał być w obec rządu moskiewskiego lojalnym do ostatnich granic, ale gdy widział, że daléj idąc w uległości dla niego byłby musiał zdradzić Kościół i Ojczyznę, przeniósł wygnanie i około sześciu lat pozostawał w tak okropnem osamotnieniu, iżby chętnie był się zgodził na zamknięcie go wspólnie ze zbrodniarzami. Teraz Bogu dziękuje, iż za wdaniem się N. X. Biskupa tarnowskiego, za zezwoleniem Ojca św. i zgodą władz rządowych, znajduje się pod dachem i ma pole do pracy duchownéj.

Były chwile, że przy tem przemówieniu X. Arcybiskupa zebrani goście łzy z oczu ocierali.

Pociecha w tem ta tylko, iż przynajmniéj jednéj niewinnéj ofierze srogiego despotyzmu osłodził się los po długich latach goryczy. Główna w tem zasługa, jak doskonale tu wiedzą wszyscy, jest najczcigodniejszego X. Biskupa, któremu jak w gorliwości pastorskiéj tak i w prawdziwym patryotyzmie nieprędko kto wyrówna. On tę trudną sprawę ujął w swoją energiczną dłoń i pomimo piętrzących się trudności ze względów hierarchicznych i politycznych, przy pomocy wpływowych osób, doprowadził do pomyślnego końca. *(Gaz. kość.)*

RZYM. (Beatyfikacye kilku sług Bożych.)

Rok bieżący jako jubileuszowy Papieża Leona XIII odznaczony został beatyfikacyą uroczystą kilku sług Bożych. I tak 22 stycznia odbyła się beatyfikacya bł. Fr. Xaw. Bianchi Barnabity; 29 stycznia bł. Gerarda Majella, braciszka prof. Redemptorysty; 12 marca bł. Leopolda Croci, dalle Gaiche, kapłana z Zak. Minorytów reform.; 16 kwietnia bł. Antoniego Baldinucci, kapłana prof. z Zakonu Jezuitów; 30 kwietnia bł. pięciu męczenników z Zakonu Jezuitów, bł. Aquaviva i jego towarzyszów, zamordowanych za wiarę w Indyach portugalskich; 14 maja pięciu męczenników z Zakonu św. Dominika, bł. Sanza i jego towarzyszów, umęczonych w Chinach.

RÓŻNE WIADOMOŚCI.

Czarne obrazy Matki Boskiéj, które się od innych czarną lub czarnobrunatną barwą wyróżniają, można napotkać na wielu miejscach, a wszystkie czczone bywają jako cudowne; tak np. w Rzymie u S. Maryi większéj, w Neapolu, Loreto, Marsylii, Chartres i Puy we Francyi, w Einsiedeln w Szwajcaryi, w Altötting w Bawaryi, w Kötschach w Karyntyi, w Kolonii (Kupfergasse), w Luxemburgu w kościele św. Jana, we Wrocławiu, w naszéj Częstochowie itd. Zkąd pochodzi ta osobliwa barwa w tych obrazach?

1. Zwykła odpowiedź, że obrazy skutkiem starości i kurzu szczerniały, jak to twierdzi Ott w swojem *Marianum* str. 802 t. 1, nie może zadowolnić, gdyż wiele obrazów, chociaż barwa twarzy jest na nich ciemno-brunatna lub czarnawa, wykazują jednak czerwone usta, jasne oczy, jasne ornamenta, któreby musiały były także z czasem szczernieć, gdyby to pochodziło ze starości i kurzu. O niektórych obrazach cudownych jak n. p. w Altötting w Bawaryi, opowiadają, że pochodzą z kościołów spalonych, cudownie zachowane zostały i od dymu oczernione. Może być, że ten obraz został szczerniony w ten sposób, lecz o innych, n. p. o obrazie Częstochowskim, jest rzeczą pewną, że już pierwotnie tak czarno lub ciemno-brunatno były malowane.

Uczeni badacze inne dają tłomaczenie. Jedni mniemają, że w czarnych obrazach okazuje się Najśw. Panna jako smutna bogini nocy, przypominająca pogańską czarną Dyanę z Efezu. Jest to objaśnienie nieuzasadnione i samowolne.

Goethe w swoich rozprawach o sztuce i starożytności twierdzi, że pochodzą

one prawdopodobnie z Egiptu, Abisynii lub Etyopii. Choć jest faktem, że Najśw. Panna u tych ludów bywa czarno na twarzy malowana, to zdanie Goethego jest nieuzasadnione, gdyż wspomnione powyżéj czarne madonny inne mają pochodzenie, jak historycznie udowodniono.

Inni usiłują pochodzenie tych obrazów w ten sposób wytłomaczyć, że podobny obraz czarny był gdzieś jako cudowny czczony; aby tedy te łaski, jakie płynęły z obrazu, rozpowszechnić, robiono na ich wzór inne obrazy. Mogłoby to tłomaczenie w pewnéj części być słuszne, ale nie daje żadnéj zadowalniającéj odpowiedzi na pytanie: Zkąd powstał pierwszy czarny obraz Matki B.? Dla czegoż w pierwowzorze Marya przedstawiona jest czarna?

2. Na to odpowiadamy: Gdy chcemy starożytne greckie dzieło sztuki objaśnić, rozpatrywamy się w greckich klasykach, aby w nich znaléźć objaśnienie przedstawienia, jego atrybucyi, symbolów itd., ponieważ greccy artyści motywa i idee do swych dzieł z greckich brali autorów. Chrześciańscy artyści brali motywa i idee do swych dzieł sztuki, mianowicie do tych, które miały służyć do nabożeństwa, z Pisma św. I w istocie podaje nam Pismo św. różne punkta oparcia, na podstawie których możnaby objaśnić myśl artystyczną o czarnéj Matce B. Tak n. p. czytamy w Pieśni nad Pieśniami: „Nigra sum sed formosa filiae Jerusalem, sicut tabernacula Cedar, sicut pelles Salomonis. Nolite me considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol." Cant. Canticor. I 4. 5. To miejsce z Pieśni nad Pieśniami stosuje Kościół do Najśw. P. Maryi w officium, dodając do tego: „Ideo dilexit me rex et introduxit me in cubiculum suum." „Jestem czarna, ale piękna" znaczy to według sposobu wyrażenia hebrejskiego: „Jestem czarna, gdyż jednak piękna jestem. Z natury jestem biała, stałam się tylko czarną, bo mnie słońce opaliło." Podług tłomaczenia Alliolego znaczy to miejsce: „Jestem wprawdzie jako dziewczę wiejskie od słońca opalona, wy miejskie panny, a przecież piękna, podobna do czarnego płótna namiotów Cedarynów, które wprawdzie tylko używane bywają przez zwykłych pasterzy, lecz dla swéj piękności z wspaniałemi dywanami Salomona mierzyć się mogą. W wyższem znaczeniu rozumieć należy piękność oblubienicy wewnętrzną, serca, stan łaski, jaką Bóg ją ozdobił (cfr. Psalm 44, 14). Czarność jéj rozumieć należy zewnętrzność ciała martwioną przez prace i cierpienia."

W czarnych obrazach Matka Boża ma być przedstawiona jako łask pełna matka boleści, która wiernym swym czcicielom w nocy boleści i cierpień tego życia chętnie na pomoc spieszy.

W téj saméj myśli mówi także Cornelius a Lapide o tem miejscu: „Tutaj Maryą rozumieć należy jako pod krzyżem w czarnéj żałobie, w boleściach nas rodzącą, zrównaną wszystkim innym matkom, które są namiotami, chatami dzieci swych boleści i ciemnéj bezwładności, jako też i jéj ciemność śmierci, gdzie jéj ciemno, czarno przed oczyma. Gdy Chrystus na krzyżu krew wylewał, stała bolesna Matka pod krzyżem, a gdy słońce się zaciemniło, zaciemnił się także blask i piękność, które spływały na Matkę, piękniejszą od księżyca, z Jezusa jéj słońca. Wtedy to dziewicza matka Boża jakoby w żałobnéj sukni straszliwe męki Syna swego na krzyżu rozważała i współcierpiała."

O Maryi mówi Kardynał Halgrinus: „Jestem czarna, wzgardzona, zaciemniona, gdyż umierające słońce (Chrystus) pozbawiło mnie mojéj naturalnéj

barwy. Marya stoi w cieniu śmierci. Marya znosi boleści, które ją dławią, uśmiercają, czarną na twarzy czynić muszą; stoi ona żywą w śmierci i zdaje się wołać: „Słońce moje na Golgocie zaciemnione, mnie księżyc czarną zrobił.“

Tak samo pisze Poiré: „Nieck się nikt nie dziwi, że piękność Maryi tak się zmieniła. Gdyż nieustannie opala się od słońca przeciwności i od najbardziéj palących mąk utrapionego żywota. Ten twardy los otrzymała od Boga, jako jednę z największych pieszczot nieba. Życie jéj było tkanką umartwień, w które wplecione zostały nieustanne cierpienia. Mogła powiedzieć, że jeśli czarną była przez nadmiar boleści na Kalwaryi, jednak piękną była przez niezachwianą ufność we wspaniałe Zmartwychwstanie swego Syna.“

Tłomaczenie tego miejsca: „słońce mnie opaliło“, że cierpienia i utrapienia Maryą zeszpeciły, znajduje zupełne potwierdzenie w Piśmie św. Gdyż często tamże używany jest upał jako obraz cierpień: „Per diem sol non uret te, neque luna per noctem“ (Psalm 120, 6). „Non esurient, neque sitient amplius, nec cadet super illos sol, neque ullus aestus“ (Apocal. 7, 16). Także jako obraz prac: „Dicentes: Illi novissimi una hora fecerunt, et pares illos nobis fecisti, qui portavimus pondus diei et aestus“ (Mat. 21, 12).

Sztukmistrzom tedy, przedstawiającym czarną Matkę Boską na obrazach, przedstawiała się myśl o bolesnéj Matce Boskiéj, która dla swych rozlicznych cierpień i utrapień najsposobniejsza do niesienia pomocy ludziom we wszelkich potrzebach i przeciwnościach tego życia. Faktycznie też odpowiadają czarno malowane obrazy Matki Boskiéj téj idei, gdyż po większéj części są one cudownemi, wiele zwiedzanemi przez ludzi szukających ulgi i znajdujących ją w rozlicznych potrzebach i doświadczających na sobie, jak ta bolesna matka jest pocieszycielką utrapionych.